محمود أمين العالم



الفكر العربي بين الخصوصية والكونية

دار المستقبل العربي

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/رمزي ذكي

القاهرة

الفكر العربى بين الخصوصية والكونية

الفكر العربي بين الخصوصية والكونية
محمود أمين العالم
الطبعة الأولى ١٩٩٦

الغلاف للفنان: محيي الدين اللباد

الناشر: دار المستقبل العربي
٤١ شارع بيروت – مصر الجديدة
تليفون ٢٩٠٤٧٢٧ ، القاهرة - ج.م.ع.

رقم الإيداع بدار الكتب القومية ١٠٥٧١ / ١٩٩٦
الترقيم الدولى ISBN 977 - 239 - 115 - 5

الفكر العربى
بين
الخصوصية والكونية

محمود أمين العالم

دار المستقبل العربى

مدخل عام

يمكن لهذا الكتاب أن يكون الجزء الرابع لكتب ثلاثة سبقته هى: «معارك فكرية» (١٩٦٥)، و «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» (١٩٨٦) و «مفاهيم وقضايا إشكالية» (١٩٨٩). فالجامع بين هذه الكتب الأربعة هو معالجتها للفكر العربى المعاصر فى تجلياته النظرية والاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة. إلا أنه برغم هذا الموضوع الواحد الجامع الذى تعالجه هذه الكتب الأربعة، فإن كل كتاب منها له خصوصيته النابعة من خصوصية اللحظة التاريخية التى يعالج فى سياقها هذا الموضوع الواحد. وهذا مايعطى لكل منها دلالة تاريخية خاصة. فكتاب «معارك فكرية» يضم كتابات تمتد من بداية الخمسينيات حتى منتصف الستينيات، أى تنتسب إلى القضايا الفكرية والقومية التى كانت مثارة طوال المرحلة الناصرية. ولهذا يغلب على هذه الكتابات الطابع السجالى. على حين أن كتابىْ «الوعى والوعى الزائف» و مفاهيم وقضايا إشكالية» يضمان كتابات تمتد فى أولها من بداية السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، وتمتد فى ثانيهما إلى أواخر الثمانينيات، أى فى مرحلة الردّة على المشروع

الناصرى ولهذا يغْلب على هذين الكتابين الطابع النقدى للمفاهيم وللقضايا النظرية والفكرية السائدة فى هذه المرحلة.

أما هذا الكتاب فقد كُتبتْ دراساته، لا فى إطار أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وايديولوجية مناقضة للمرحلة الناصرية فحسب، بل كذلك فى إطار وضع تاريخى عالمى مختلف، تفككت فيه المنظومة الاشتراكية العالمية، وتحللت مشروعاتها التنموية، وحدث استقطاب رأسمالى عالمى تحققت فيه الهيمنة لحفنة من البلاد الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا تفجّر تساؤل كبير حول مصير الخصوصيات القومية والثقافية فى إطار هذه السيطرة والهيمنة الرأسمالية. وهذه هى الإشكالية الرئيسية التى يسعى هذا الكتاب لمعالجتها فى تجلياتها وتناقضاتها وتفريعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة، وهى الإشكالية نفسها التى تدور حولها مناقشات وحوارات وندوات فى جميع أنحاء العالم اليوم تحت عنوان «صراع الحضارات».

على أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب فى أكثر من موضع من دراساته، هى أن عصرنا الراهن تسود فيه حضارة واحدة تمتد لأول مرة فى التاريخ من أدنى الأرض إلى أقصاها، وان اختلفت وتفاوتت مستويات هذه الحضارة الواحدة بين هذا المجتمع أو ذاك، فيرتفع المستوى الحضارى عند من أسهموا وما زالوا يسهمون فى انتاج وإعادة إنتاج هذه الحضارة، عن مستوى من يقفون عند حدود استهلاك ثمرات هذه الحضارة أو المساهمة فى إنتاج هامشى طفيلى فيها. إن هذه الحضارة هى التى يطلق عليها اسم «الحضارة الغربية»، وإن كنت أرى أن هذه التسمية قد تعبّر عن المصدر الأول والأساسى لانطلاق هذه الحضارة [دون إنكار مصادر أخرى لها]،

ولكنها تخفى الطبيعة الحقيقية لبنية هذه الحضارة. ذلك أنها تعبّر أساسا عن نمط انتاج محدد هو نمط الإنتاج الرأسمالى. فالطبيعة الرأسمالية لم تقف عند حدود الغرب، بل امتدت إلى كل أركان الأرض شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، سواء من حيث الانتاج والاستهلاك، ومن حيث الجانب المادى والعملى والجانب المعنوى والقيمّى. ولا شك أن نمط الانتاج الرأسمالى بطبيعته الساعية للتوسع والربح والسيطرة، هو الذى له الفضل فى تحقيق هذه الوحدة الحضارية الراهنة، بصرف النظر عما ارتكبه وما يزال يرتكبه من جرائم فى سبيل تحقيق أهدافه التوسعية الربحية!. وعندما نشير إلى نمط الانتاج الرأسمالى، فلسنا نقصد بعده الاقتصادى فحسب، بل نقصد كذلك بعده الاقتصادى والسياسى والايديولوجى والثقافى عامة.

ولقد ارتبط هذا الطابع الرأسمالى للحضارة الراهنة – منذ بدايته الأولى – برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجّه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية التعبير، وهى العناصر الأولى التى تشكل البعد الثقافى لهذه الحضارة الرأسمالية فى نشأتها الأولى. ولكن سرعان ماتخلّت عنها بعد ذلك.

إلا أن هذه الحضارة الواحدة أو هذه العولمة أو الكوكبية أو الكونية – نتيجة لطبيعتها الرأسمالية – قد تم الاستقطاب فيها – كما ذكرنا من قبل – لمصلحة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا الاستقطاب هو مانسميه بالهيمنة. والهيمنة – فى تقديرى – هى الصورة الأكثر تطوراً وفاعليةً وشمولا لما نطلق عليه اسم «المركزية الأوروبية». وما أكثر مايتم الخلط بين العولمة والهيمنة. وفى تقديرى أن هناك فارقا بينهما رغم مابينهما من تداخل حميم. فالعولمة

ظاهرة تاريخية موضوعية، وهى نتيجة للطابع التوسعى لنمط الانتاج الرأسمالى، فضلا عن المكتشفات التكنولوجية فى مجال الاتصالية والمعلوماتية. أما الهيمنة فإن تكن نابعة من الطابع التنافسى للنمط الرأسمالى عامة، فإنها نتيجة للتفاوت فى مستوى التطور بين البلاد الرأسمالية نفسها، وخاصة بعد تفكك المنظومة الاشتراكية وانتهاء مرحلة القطبية الثنائية فى العالم بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية لصالح الولايات المتحدة الأمريكية وللنظام الرأسمالى عامة.

على أنه بتفاقم هذه الهيمنة، أخذت تحتدم – من ناحية – صراعات المصالح التجارية بين الدول الرأسمالية نفسها حول أسواق العالم، مستخدمة أرقى ماوصلت إليه المعرفة العلمية والمكتشفات التكنولوجية، وتتفجر – من ناحية أخرى – الاختلافات والتمايزات والخصوصيات والهويّات القومية والعرقية والدينية والثقافية عامة، ويحتدم الصراع فيما بينها وبين الهيمنة الرأسمالية العالمية.

على أن هذه الخصوصيات والهويّات القومية والدينية والثقافية هى فى تقديرى الاستمرار الثقافى لحضارات قديمة تحللت وأخذت تطغى عليها الحضارة الرأسمالية الراهنة. ولهذا تبرز فى هذه الخصوصيات الثقافية الدعوة إلى محاولة إحياء القديم والبحث عن الجذور، والتمسك بالثوابت والأصول الأولى لحضاراتها القديمة.

وهكذا نتبين فى عصرنا الراهن حضارة عالمية أو كونية واحدة ذات نمط رأسمالى سائد. كما نتبّين هيمنةً لبعض البلاد الرأسمالية الكبرى على هذه العولمة الحضارية. وفى إطار هذه العولمة والهيمنة تحتدم صراعات المصالح التجارية والاقتصادية عامة بين البلاد الرأسمالية نفسها رغم مابينها

من أشكال تنسيقية وتحالفية، كما يحتدم صراع الهويّات والخصوصيات القومية والوطنية والدينية بين بعضها البعض حينا، وبينها وبين الهيمنة الرأسمالية على أسس مصلحية وإن اتخذت مظهرا قوميا أو دينيا أو ثقافيا أو حضاريا عامةً. ولهذا تسعى هذه الدول الرأسمالية المهيمنة – وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية – إلى تنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا دعما لهيمنتها ولمصالحها الخاصة، وليس دعما لوحدة الحضارة أو تطويرا وتنمية بشرية وديمقراطية لعولمتها.

وفى ظل هذه الهيمنة أخذت تتآكل المشروعية الدولية التى قامت مؤسساتها عقب الحرب العالمية الثانية فى ظل توازن القوى العسكرية والنووية بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا نرى الولايات المتحدة الأمريكية تتدخل تدخلا عسكريا سافرا لتفرض إرادتها ومشروعاتها، وتحقق مصالحها فى أكثر من بلد من البلدان النامية أو بلدان العالم الثالث عامةً. وتسعى لتوسيع السوق العالمية وفرض قوانينها أو فوضاها على هذه البلدان، وذلك عن طريق شروط البنك الدولى وصندوق البنك الدولى، كما تسعى لتهميش دور الدولة فى هذه البلدان وتصفية دورها الانتاجى والخدماتى، وقصر دور الدولة على الجانب الأمْنى القمعى لحماية المصالح الرأسمالية. كما تسعى لتفكيك الروابط الإقليمية والقومية ومحاولة إخضاعها لمشروعاتها التوسعية والاستغلالية الخاصة. وما أكثر الشواهد على ذلك فى أنحاء العالم. ولعل عالمنا العربى أن يكون شاهداً أو شهيداً بليغا على ذلك.

فهناك التواجد العسكرى الأمريكى المكثف فى أكثر من بلد عربى، وهناك التدخل السافر فى العديد من قضاياها الداخلية، وإغراقها بالديون

واستتباع اقتصادها للسوق الدولية، وتفكيك مخططاتها ومشروعاتها التنموية والتصنيعية الاستراتيجية خاصة، فضلا عن محاولة فرض مشروع اقتصادى شامل للشرق الأوسط يستهدف المزيد من تفكيك النظام العربى ، وإهدار حق الشعب الفلسطينى فى أرضه ودولته المستقلة، وتحقيق المزيد من السيطرة الاقتصادية – فضلا عن العسكرية – لاسرائيل على البلاد العربية عامة، التى هى امتداد للهيمنةالأمريكية عامة على المنطقة. ولست أغالى إن قلت إن الحرب التى تشنها أمريكا اليوم ضد الإرهاب، وبخاصة ضد ايران والعراق وليبيا، إنما تخفى صراعاً تجارياً حاداً بينها وبين شركائها فى الهيمنة العالمية وفى النظام الرأسمالى عامة، وان حاولت أن تعطيه مظهرا حضاريا أو ثقافيا أو إنسانيا أو أمنيا، دون أن يعنى هذا إنكار ظاهرة الإرهاب المستشرية بغير شك. إن أمريكا فى الحقيقة تخوض حربا اقتصادية ضد أصدقائها وأعدائها على السواء، تتدعم بها هيمنتها وتدير بها أزمتها الاقتصادية الطاحنة فى إطار الأزمة الشاملة للرأسمالية.

وفى إطار هذا كله، أخذت تبرز فى العالم، فلسفة جديدة تسعى لإهدار قيم العقل والتنوير والحداثة التى ازدهرت – كما ذكرنا من قبل – فى بداية نشأة النظام الرأسمالى. وأخذت هذه الفلسفة الجديدة تشيع اللاعقلانية والرؤية الجزئية المتشظية، وتدحض القيم العامة والمبادئ والأنسقة الكلية المعرفية والتاريخية والعلمية بإسم مابعد الحداثة، مستغلّة فى ذلك الطابع الشمولى المغلق فى ممارسات بعض المبادئ الكلية والإيديولوجيات، فضلا عن التوجهات الأداتية الميكانيكية الجامدة والاستخدامات العدوانية القمعية للعلم والعقلانية فى بعض التجارب السياسية والاجتماعية.

خلاصة الأمر أنه ليس ثمة صراع حضارات فى عصرنا الراهن فى إطار هذه العولمة الحضارية الرأسمالية. فليس هناك صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم الطابع التراثى والقومى الخاص لكل منهما، وليس هناك صراع حضارى بين أمريكا وأوروبا، وليس هناك صراع حضارى بين أمريكا وليبيا أو بين أمريكا وإيران، أو بينها وبين أى دولة أخرى من دول العالم، وان اتخذ هذا الصراع – أحيانا – مظهرا قوميا أو دينيا أو ثقافيا وايديولوجيا. إن الصراع هو صراع مصالح اقتصادية بين البلاد الرأسمالية نفسها بعضها وبعض، من أجل المزيد من التوسع والربح والهيمنة، وحل أزماتها الاقتصادية والاجتماعية المتفاقمة، وطمس الخصوصيات القومية والوطنية والثقافية عامة أو توظيفها لخدمة مصالحها الخاصة.

وفى مواجهة هذا الواقع العالمى الجديد، الذى مايزال فى دور الانتقال والتشكّل، هناك أكثر من موقف:

** هناك أولا من ينكر الوجود الموضوعى للعولمة أو الكونية الحضارية، مكتفيا بإدانتها والسعى إلى القطيعة معها، بل مع العصر عامة. ولهذا يتم التصدّى لهذه العولمة ولهذا العصر برؤية حضارية كاملة مناقضة لهذه العولمة وهذه الكونية، تستند إلى الأصولية السلفية الدينية. وهو فى الحقيقة موقف يفضى إلى العزلة عن حقائق العصر، ويكاد يكون تعبيرا عن أزمة التخلف والتبعية. ولكنه لايقدم حلا لها، وإنما يفاقمها، بل يسهم فى تغييب حقائقها الموضوعية عن الجماهير وفى حرفها عن التوجه النضالى والمطلبى الصحيح.

** وهناك موقف آخر، يدعو للاندماج والتكيف الهيكلى مع مقتضيات وضرورات السوق العالمية اندماجا وتكيّفا كاملين، بصرف النظر عما

يفضى إليه ذلك من طمس للخصائص والهويات القومية والثقافية، بل وإهدار المصالح الاقتصادية والاجتماعية. وهو موقف أقرب إلى الانتحار القومى والثقافى والذاتى.

** وهناك موقف ثالث يتمثَّل فى الحرص على التمسك بالخصوصيات والحدود والمصالح القومية على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى، والعمل على تطويرها وتعميقها معرفيا وانتاجيا وديمقراطيا وإبداعيا، دون استعلاء شوفينى أو قطيعة مع حقائق العصر، بل الحرص على تمثُّل هذه الحقائق تمثلا عقلانيا نقديا، وفى غير انصياع كذلك لما تفرضه الهيمنة الرأسمالية العالمية من مشروعات لاتتفق مع المصالح والخصوصيات القومية والثقافية، بل مقاومتها.

وفى تقديرى أن جوهر معركة عصرنا الراهن المباشرة الآنية، هى النضال من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على العالم، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، وحماية حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والإبداعية فى إطار مستجدات العصر وخصوصية واقعها، فضلا عن إشاعة المعرفة العلمية فى آخر تجلياتها، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم. إن وحدة هذه الخبرات والتجارب وتنميتها هى السبيل - فى تقديرى - لبناء عالم إنسانى جديد، يتم فيه احترام الهويات والخصوصيات المختلفة. فلا وحدة صحية للعالم إلا باحترام الاختلاف والتنوع، ولا تحقق للاختلاف والتنوع بشكل صحىّ إلا فى إطار الوحدة.

وإذا كانت الرأسمالية هى النظام السائد لعصرنا الراهن، فإنها ليست

نهاية التاريخ، ولا تعبر عن نهاية الايديولوجيات.

وبرغم الصورة القاتمة الشديدة القتامة، بل الفوضى الضاربة أطنابها في عالمنا المعاصر، وبرغم هذه الرأسمالية الشرسة، فإن هناك - بدون تفاؤل عاطفي زائف - قوى معرفية وثقافية وإنتاجية في مختلف المجالات وفي مجالى الاتصالية والمعلوماتية خاصة، وهي قوى تمهد لمرحلة انتقالية لحضارة إنسانية مختلفة أكثر إنسانيةً ورقيًا وعدالة وسلاماً وحرية وإبداعاً.

إن جنين هذه القوى يتجلّى فى مختلف النضالات الوطنية والديمقراطية والثقافية والعلمية والسلامية والبيئية والعقلانية والتقدمية والاشتراكية المحتدمة على امتداد عالمنا المعاصر كله وفي نضالات شعوب الدول الرأسمالية والنامية على السواء والتى تدق أبواب مستقبل جديد لإنسانيتنا وعالمنا.

هذه فى تقديرى أبرز المعطيات الأساسية للخريطةالصراعية للوضع العالمي الراهن. فأين موقعنا وموقفنا نحن العرب منها ؟!

أتمنى أن تحمل الصفحات التالية بعض الضوء الذى يشارك فى تنمية المزيد من الوعى العلمى المناضل بهذا السؤال المصيرى، حتى يكون لنا وجودنا الفاعل فى صياغة الملامح والقيم الجديدة للتاريخ الإنسانى المعاصر.

محمود أمين العالم

سبتمبر ١٩٩٦

حول مفهوم الهوية

في كتابه تلخيص مابعد الطبيعة يقول فيلسوفنا الكبير ابن رشد «إن الهوية تقال بالترادف للمعنى الذى يطلق على اسم الموجود وهى مشتقة من الهو كما تشتق الانسانية من الانسان» ، وهو بهذا يعود بنا إلى مفهوم الهوية أو الذاتية فى منطق أرسطو باعتبارها تماثل الشئ مع ذاته. فألف هى ألف وليس لا ألف – ولهذا نرى فى «التعريفات» للجرجانى «أن الهوية هى الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار» والامتياز هنا بمعنى الخصوصية والاختلاف، لا بمعنى التفاضل. ولعل ابن خلدون قد استطاع ان يبرز هذا المعنى أكثر وضوحا بقوله فى المقدمة «لكل شئ طبيعة تخصه». وعلى هذا فانتفاء خصوصية الشئ هو انتفاء لوجوده ونفيه.

وابن خلدون يعمم الخصوصية الوجودية على كل شئ، جمادا كان أم نباتا أم حيوانا أم انسانا. فللجماد طبيعته الخاصة التى تتجلى فى تنويعات جمادية مختلفة لكل منها طبيعته الخاصة داخل الطبيعة الخاصة العامة للجماد. وكذلك الشأن فى النباتات والحيوانات وكذلك الشأن أيضا فى

الانسان. فالانسان عامة له طبيعة تخصه إلا أنه داخل هذه الطبيعة الموحدة المشتركة، هناك التنوعات والاختلافات فى اللون والعرق والمنشأ والعادات والثقافات واشكال العمل والحياة والممارسات والعلاقات والأبنية المجتمعية ومستويات المعيشة الى غير ذلك. ولكن الانسان ليس مجرد طبيعة تتحرك وتتحقق بشكل آلى أو غريزى شأن النبات والحيوان، بل هو تاريخ مضاف الى الطبيعة. والتاريخ الإنسانى ليس مجرد حركة أو نقلة فى الزمان، بل هو سيرورة من الوعى والإرادات والمصالح والثقافات الذاتية والجماعية المتصارعة المتفاعلة المتلاحقة، مع ضرورات الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية المادية. ولهذا فإن خصوصية الإنسان الحقيقية ليست خصوصية طبيعية بقدر ماهى خصوصية مجتمعية وتاريخية، استطاع ابن خلدون أن يضع يده على بعض قوانينها فى عصره. على أن هذه الخصوصية التاريخية، بما هى تاريخية، تتغير وتتطور وتتجاوز ذاتها باستمرار، وتأسيسا على هذا، فان الهوية الإنسانية عامة فى تحققاتها وتنوعاتها المختلفة ليست أقنوما ثابتا نهائيا، إنما هى هوية متغيرة متطورة مجتمعيا وتاريخيا، بتغير وتطور المجتمعات والأوضاع والأحوال والخبرات، وتنامى أشكال الوعى والثقافات والمنجزات والإرادات والقدرات والمصالح المختلفة، وتجميد هذه الهوية الإنسانية فى تحققاتها المختلفة فى التاريخ وتحويلها إلى نسق أو أنساق ثابتة هو تهميش للهوية بل طمسها موضوعيا وإنسانيا، بل تجميد للمجتمع والتاريخ معا.

لكل مرحلة مجتمعية وتاريخية هويتها المعبرة عن مكتسباتها ومنجزاتها وممارساتها وأفكارها وعقائدها وقيمها وإعرافها السائدة ولكن ليست ثمة استمرارية لهوية ثابتة جامدة محددة طوال التاريخ، فهذه رؤية أرسطية شكلية للهوية يغلب عليها الطبيعة لا التاريخ الذى هو جوهر إنسانية

الإنسان. إنما لكل مرحلة جديدة هويتها التى هى تطور متجدد للهوية فى المرحلة السابقة، أو انحدار وتدهور لها. إنه التماثل واللاتماثل، الاستمرار والانقطاع، الثابت والمتغير ثقافيا وموضوعيا فى جدل التاريخ ولهذا فكل تثبيت إطلاقى للهوية وجعلها معيارا مرجعيا ناجزا نهائيا طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات هو رؤية تجميدية لا تاريخية وغير موضوعية لهذا المجتمع.

على أن للهوية بعدا آخر. ليس أقل أهمية. لعلنا نعود به مرة أخرى إلى ابن خلدون فى حديثه عن أن لكل شئ طبيعة تخصه. فالخصوصية ليست خصوصية متجددة متطورة تجددا وتطورا ذاتيا فحسب، بل هى كذلك عند ابن خلدون، خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات الأخرى. بل إن حقيقتها لاتكتمل بخصوصيتها الذاتية وحدها، وإنما بعلاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى.

ان حقيقتها ليست فى ذاتها فحسب وإنما فى نسبتها وفى إضافتها وفى فاعليتها، فالعصبية مثلا عند ابن خلدون عندما نقرؤها قراءة شاملة فى فصوله المختلفة نتبين أنها ليست فى ذاتها، ليست فى حسبها ونسبها فحسب، وإنما فى ثمرتها، فى فاعليتها أساسا.

وكمثال آخر يقول هذا المفكر العظيم فى مجال الاقتصاد «إن قيمة الشئ ليست فى ذاته وإنما بما فيه من عمل. وكلما زاد العمل فى الشئ زادت قيمته» فقيمة القنية كما يقول إنما هى «من دخول العمل الذى حصلت به. إذ لولا العمل لم تحصل القيمة».

وإذا كان ذلك يصح فى الأشياء، فما بالنا فى الإنسان. إن الهوية ليست من ناحية، كما ذكرنا، أقنوما ثابتا منجزا جاهزا نهائيا بل هى مشروع

متطور فاعل، مفتوح على المستقبل، وهى ليست من ناحية أخرى مغلقة على ذاتها مكتفية بها، وإنما ذات طابع علائقى متفاعل فاعل مع غيرها. إن التطور والتفاعل للهوية، لايلغيها بل يغنيها، ويجعلها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة راكدة. ولهذا فهوية الإنسان هى بالضرورة فى تجدده لا فى جموده، وفى تفاعله وتفتحه لا فى عزلته، وأكاد أقول إن هذا التطور والتفاعل والتجدد والتفتح المتصل هو جوهر الشرط الإنسانى وجوهر طبيعته الابداعية. على أنه إلى جانب هذا الطابع التاريخى المتطور للهوية، فضلا عن طابعها المتفاعل والمتشابك مع مختلف الهويات والخصوصيات الأخرى، فإن الهوية كبعد ثالث من أبعادها وكدلالة موضوعية لها ليست أحادية البنية، ولا تتشكل من مقوم واحد فحسب هو المقوم الدينى وحده، أو المقوم الإثنى القومى أو العرقى وحده، أو المقوم اللغوى وحده، أو مقوم الخبرة والممارسة التاريخية التراثية وحدها أو المقوم الثقافى والوجدانى والإبداعى وحده، أو الخبرات المجتمعية المشتركة وحدها، أو المقوم المصلحى وحده، وهى ليست إيجابية فى كل عنصر من عناصرها بل فيها من الإيجابى كما فيها من السلبيات، فيها مايعبر عن تقدّم وفيها مايعبر عن تأخر وتخلف، وإنما الهوية هى مركب وحصيلة من اتصال وانقطاع وتداخل وتفاعل هذه العناصر جميعا، وإن برز الى الصدارة أحد هذه المقومات على المقومات والعناصر الأخرى تعبيرا حادا عن الهوية فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ وبحسب طبيعة الظروف الموضوعية السائدة أو الطارئة. على أن حقيقة الهوية وقوتها وفاعليتها إنما تكمن فى تضافر وتفاعل مختلف مقوماتها فضلا عن تجددها وتفتحها بما تقتضيه ملابسات ومستجدات الحياة. وإذا انتقلنا من هذه التحديدات المجردة إلى واقعنا العربى اليوم، لتبين لنا أنه بعد مرور أكثر من مائة عام لا تزال الأسئلة التى فجرها

مفكرو عصر النهضة منذ أواخر القرن التاسع عشر هى الاسئلة التى لا تزال مثارة بيننا حتى اليوم. فما زلنا نتساءل عن هويتنا، نبحث عنها ونحاولها، نظريا وفكريا وفى ممارستنا الأدبية والفنية والإبداعية عامة.

حقا، لقد تغيرت وتطورت أمور عديدة فى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة، وتحقق تنوير وتحديث، بل تحققت منجزات مبدعة خاصة فى مجال الأدب والفنون، ولكننى أزعم أن ماحدث من تغير وتطوير وتنوير حياتى أو ثقافى، كان ولا يزال نخبويا علويا برانيا، أو كان ولا يزال متناثرا فى جزر محاصرة متفرقة، ولم يمس جذور الأبنية العميقة الأساسية لمجتمعاتنا العربية. فما زال تخلفنا الاجتماعى قائما، ولا يزال بل يتفاقم تمزقنا القومى، ولا تزال أميتنا الأبجدية شائعة بين أغلبية سكاننا فضلا عن التدنى الثقافى السائد إلى جانب أن اقتصادنا لا يزال اقتصادا هشا تابعا يغلب عليه الطابع الريعى والاستهلاكى والبذخى فى محيط من الفاقة والتخلف.

لهذا كان من الطبيعى أن يظل سؤال عصر النهضة المجهضة سؤالا معلقا فى أعناقنا.

ولا أتردد فى أن أقول بصراحة موضوعية، إنه مايثار سؤال الهوية فى بلد من البلدان، الا حين تكون الهوية فى أزمة مجتمعية كاملة، فحيث لاتكون هناك أزمة لا يثار سؤال الهوية. إن سؤال الهوية يكون دائما سؤالاً مشروعا وصحيا، لا عندما يكون السؤال: ماذا، ماهى الهوية؟ بل عندما يكون: كيف تكون الهوية، وعندما لايكون مجرد سؤال بل يكون إجابة تتحقق وتتنامى بالعمل والاجتهاد والابداع فى مختلف المجالات. على أن سؤال الهوية مع ذلك فى حياتنا المعاصرة هو سؤال مشروع تماما،

وبالضرورة أن يكون كذلك فى هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية التى تكاد تخرج اليوم من التاريخ وتتفكك وحدتها القومية.

أتذكر كما نتذكر جميعا بغير شك قول شاعرنا العربى القديم:

ليس الفتى من يقول كان أبى
إن الفتى من يقول ها أنـــذا

وما أكثر مع الأسف من يكتفون بالغناء بـ «كان أبى»، وما أكثر مع الأسف من يحاولون علاج جراح الحاضر بوصفات جاهزة من الماضى البعيد. وما أكثر كذلك من يقولون ها أنذا استعلاء وخيلاء. إن الفتى الذى نريده حقا واعتقد أنه موجود بيننا كذلك وان يكن محاصرا إلى حد كبير ليس الفتى الذى يقول فحسب كان أبى، أو الذى يقول ها أنذا بل الذى يقول: أنا أفعل، أنا أحرر وأتحرر، أنا أضيف، أنا أجدد، أنا أتقدم، أنا أبنى، أنا أبدع.

وإن الفعل الخلاق هو حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.

لست أعنى بهذا أن نتجاهل تراثنا القديم، نتجاهل هويتنا، نقتل آباءنا كما يقول فرويد. لعلى أفضل أن نقتلهم بالفعل على حد قول شيخنا أمين الخولى نقتلهم فهما وعلما وتمثلا عقلانيا نقديا لأفضل ماقدموا وأضافوا، وأن نسعى نحن الى مزيد من الاضافة والابداع.

هذا فى تقديرى المعنى الحقيقى لاحترامنا لتراثنا ولتحقيقنا الخلاق لهويتنا وهذا هو السبيل لازالة هذه الثنائية المعلقة بين الأصالة والتحديث. وهذا هو المعنى الحقيقى أيضا لانفتاحنا على عصرنا، أى التمثل

والاستيعاب العقلانى النقدى والاضافة الابداعية الى تراثنا وإلى عصرنا.

إن أخطر ماتتعرض له هويتنا هو جمودها واستغراقها فى استنساخ رؤية ماضوية وفرضها على حاضرنا فرضا بليدا..

وإن أخطر ماتتعرض له هويتنا كذلك هو عزلتها وقطيعتها عن عصرها باسم الاصالة أو الاصولية أو تقليصها فى رؤية أحادية جامدة.

على أن أخطر ماتتعرض له هويتنا كذلك هو ميوعتها وفقدانها لذاتها الواعية ولقدرتها العقلانية النقدية الإبداعية وضياعها فى تقليد أو خضوع أعمى بليد لخبرات سياسية واجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية لاتصلح لملابساتنا وأوضاعنا واحتياجاتنا الخاصة.

ولعل هذا هو، أخيرا، ماتتعرض له هويتنا هذه الأيام. إن الهواء الذى تتنفس وتنتعش وتتحقق وتتوحد به هويتنا هو فى تقديرى التنمية الانتاجية العربية الشاملة وهو العقلانية واحترام الاختلاف فى الرأى وروح النقد والحرية والابداع. ولهذا ما أجدرنا، دائما أن نحول سؤال الهوية إلى إجابة فعلية وإلى ممارسة وتحقق مبدع.

الهشاشة النظرية
فى الفكر العربى المعاصر

مدخل عام : فى مقال قديم بعنوان « بلاش فلسفة »(١) قلت : « ما أعرف شيئا أخطر على مجتمعاتنا من سيادة هذا التعبير « بلاش فلسفة » ولقد أشرت فى هذا المقال إلى أن لكل منا فلسفته سواء كان واعيا بها أو غير واع وأننا فى حاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً واعيا من هذه الفلسفة التى نتنفسها كل يوم لننتقل بها إلى مرحلة الوعى والوضوح والنضج . ولم تكن هذه الدعوى إلى الفكر الفلسفى ـ فى الحقيقة ـ إلا دعوة إلى الفكر النظرى . فالفلسفة – فى تقديرى – هى قمة التنظير الفكرى – وفكرنا العربى – كما ذكرت فى مقدمة كتاب آخر(٢) يفتقد النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية، فالشتات الفكرى والتخليط الفكرى والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكرى هو بعض ما يتسم به فكرنا العربى المعاصر » . وأضيف إلى هذه السمات بعض سمات أخرى مثل : سيادة الثوابت النصيّة الأصولية والتماثلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والإيديولوجية إلى غير ذلك .

وفى تقديرى أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى هذه الدعوى إلى فكر نظرى نقدى تأسيسىّ، وخاصة فى هذه المرحلة من حياتنا العربية التى يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف فى الفكر والواقع على السواء على حين يتفجّر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوچية باهرة تكاد تشكّل نقلة جديدة فى حضارة الإنسان .

ولست أقصد بالفكر أو أخصّ به مجالاً معرفيا معينا أو اتجاها فكريا أو منهجيا محدداً وإنما أقصد به الفكر الذى يَسْتَبطِنْ ويتجلى فى مختلف أشكال التعبير والسلوك، سواء كان وعيا فلسَفيا أو دينياً أو علمياً أو ممارسات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو عسكرية أو ديمقراطية أو إدارية أو تعابير فكرية أو أدبية أو فنيةً أو قيماً معنوية أو سلوكاً عمليا أما المدلول النظرى للفكر فهو – فى تقديرى الارتفاع به – أى بالفكر – من حالة الاستبطان واللاوعى وعدم الاتساق إلى أداة إدراكية منهجية ناقدة لذاتها ، قادرة على تفسير ظواهراها الذاتية، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية فى الماضى والحاضر ، فضلا عن التعامل الموضوعى معها ، والانتقال من مرحلة التفسير إلى مرحلة التقييم والاستشراف العملى للمستقبل .

وعلى هذا فالفكر النظرى هو مسعى إدراكى تفسيرى عام ، يقوم بتنظيم وإعادة تشكيل مجموع الحالات التى تتكون منها وبها الأشياء والأحداث والوقائع والأوضاع والعلاقات والمشاعر وأشكال السلوك والممارسات والتعابير المختلفة. فهذا التشكيل والتنظيم يضيئها ويضفى عليها معنى أو دلالة كلية، ويكشف مصادرها وأسبابها وإمكاناتها وفاعليتها وغايتها، كما يمهد بهذا لنقدها وتحديدها وتجاوزها . إن الفكر النظرى هو

الوعى المتسق المنظم الموضوعى الكلّى الذى تتسق به خطواتنا وممارستنا الفكرية والعملية والتقيمية .

وهو لايبدأ من فراغ، بل هو ثمرة نماذج تراثية ومعرفية وخبرات اجتماعية وإنسانية سابقة، وراهنة مشروط بها ومتجاوز لها فى الوقت نفسه باعتباره على الأقل تفسيراً وتقييماً لها، وإن لم يكن قطيعة معرفية معها، أى إضافية إبداعية إليها، وبرغم هذا الطابع المتسق المنظم الموضوعى الكلى للفكر النظرى فلا يكاد يخلو فكر نظرى من جانب إيديولوچى بسبب مشروطية أدواتة المعرفية الإنسانية، ومشروطيته السياقية والظرفية التى تضفى عليه بالضرورة – رغم صحته الموضوعية – طابعا نسبيا فى الإطار التاريخى العام . ولهذا يتراوح الفكر النظرى بين الهشاشة والطغيان الإيديولوچى والذاتى من ناحية والدقة والاتساق والموضوعية المعرفية من ناحية أخرى. ويرتفع مستوى الدقة النظرية فى الدراسات العلمية الطبيعية، على حين تخفت وتتضاءل أو تتخذ مستوى مختلفا مغايراً من الدقة فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتقييمات والأحكام والرؤى الإنسانية ذات الطابع العام.

على أن السمه الأساسية للفكر النظرى – فى تقديرى هى قيمته التفسيرية الكلية فى مجال من المجالات أو فى نطاق شامل أكبر من مجال واحد، ذلك أن الواقع الطبيعى والإنسانى واقع بالغ التعقيد والتداخل والتفاعل، سواء من حيث المكان أو الزمان أو تنوع وتعدد العناصر والمعطيات مما يفرض ضرورة الرؤية التفسيرية الكلية ولست أقصد بالكلية هذا الشمول الطوبولوچى الأفقى فحسب، وإنما الشمول التتابعى العمودى كذلك ، أى الكلية فى بنيويتها وتاريخيتها معا. ولهذا فإن هذه الرؤية الكلية

لاتعنى نسقا مغلقا وإنما وحدة العلاقات بين المعطيات المتناثرة المختلفة المتنوعة – موضوع دراسة الفكر النظرى – بما يقدم تفسيراً لها، دون أن يعنى طمس خصوصية كل من هذه المعطيات وتميز بعضها عن بعض، ودون أن يعنى كذلك انغلاقها فى وجه بروز معطيات وعلاقات أخرى ممكنة، أو جمودها ووقوفها ضد كل تطوير وتغيير وتجديد .

وعلى هذا، فكل فكر نظرى، فى تقديرى، هو من ناحية نسق معرفى كلىّ ذو طابع بنيوى وتاريخى مفتوح على إمكانات شتى وهو من ناحية أخرى نسق تفسيرى وتقييمى يعبر عن إضافة معرفية تكشف عن إمكانية تأسيس واقع مغاير، وليست هذه الإضافة المعرفية إلا إرهاصا معرفيا لوجوده الممكن والجنينى.

حقا. هناك المنهج التفكيكى أو مابعد الحداثى الذى ترتفع أعلامه هذه الأيام فى مجال المناهج المعرفية . وهو ماقد يتعارض مع ماقلناه عن الطابع الكلى للفكر النظرى على أن المنهجية التفكيكية – فى تقديرى – هى مسعى لكشف بنية أعمق من البنية الظاهرة للمعطيات موضوع الدراسة وهى بهذا تعد مسعى تمهيديا للوصول كذلك إلى تفسير كلى أعمق. وإذا لم تكن كذلك فلن تكون أكبر من مجرد لعب ذهنى يفتقد القيمة النظرية.

ويقوم الفكر النظرى – أخيرا – على مجموعة من الفروض والمفاهيم العاملة التى تشكل أدوات هذا الفكر فى التحليل والربط والتفسير والتقييم وفى التطبيق العملى لنتائجه كذلك. ولهذا يقوم الاختلاف بين فكر نظرى وآخر – بشكل موضوعى – على الاختلاف فى الأسس المفاهيمية التى يتأسس عليها كل منهما، وفى القيمة الموضوعية التفسيرية والاختيارية والعملية لهذه الأسس المفاهيمية.

عذرا لهذه الإطالة فى هذا المدخل النظرى العام . فلعله أن يمهد لنا تناول أزمة الفكر العربى المعاصر تناولا منهجيا متسقاً .

أزمة أم لا أزمة ؟: قد يكون من السذاجة أن نبدأ هذه الفقرة بهذا السؤال؟ فليس هناك شك فى وجود أزمة نكاد نتلمسها بشكل حسىّ فى مختلف المستويات المتخلفة والتابعة فى فكرنا وواقعنا سواء كانت سياسية أو عسكرية أو اقتصادية أو إنتاجية أو اجتماعية أو ديمقراطية أو ثقافية. فضلا عن واقع تمزقنا القومى – على أن هناك من المفكرين العرب من ينكر وجود هذه الأزمة، بل لعله يرى الأمر على النقيض من ذلك .

فأنور عبد الملك على سبيل المثال ينفى وجود أزمة أصلا مستنداً إلى نوعين من الحجج : النوع الأول هو أن الأمة العربية مستهدفة للعدوان الغربى. ولو كانت فى أزمة لما كانت هدفا لهذا العدوان(٣). وفضلا عن هذا، فلو كنا فى أزمة لما قمنا بدخول ستة حروب فى ٥٢ سنة فى أعوام ٤٨ ، ٥٦ ، ٧٣ ، حرب اليمن، وحرب الاستنزاف(٤) أما النوع الثانى من حججه فتستند إلى سرد مختلف المنجزات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية التى تحققت فى مختلف البلاد العربية طوال تاريخها الحديث، مثل ازدياد الإنتاج الصناعى والزراعى وازدياد نسبة التدارس وعدد خريجى الجامعات إلى غير ذلك. ويرى أنور عبد الملك أن مفهوم الأزمة مفهوم اقتحم العقل العربى بواسطة أجهزة السياسة والثقافة والإعلام الغربية بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية فى انجازات العرب شعوبا ودولا. وتاريخ هذه الأفكار التى يقول بها أنور عبد الملك تعود إلى الثمانينيات، ولكن هذا لايقلل من دلالتها. فمنطقها الذى تستند إليه مايزال قائما ولست أنتوى هنا مناقشة هذه الأفكار فقد سبق أن ناقشتها فى موضع سابق(٥) ولكن حسبى

القول بأن تفسير وتقييم أنور عبد الملك للوضع العربى يستند إلى رؤية وضعية خارجيه لبعض تضاريس العالم العربى، وهى رؤية يغذيها استعلاء قومى وفهم تآمرى محدود للتاريخ وافتقاد للمفهوم الموضوعى للأزمة ولهذا فهى رؤية إجرائية خالية من الاتساق النظرى الكلى، وتكاد تكون دعوة إلى تكريس الواقع القائم اكتفاء ببعض إصلاحات تكميلية فيه.

على أننا نجد عند مفكر آخر هو حسن حنفى فى بعض مقالاته، وفى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» فكرا لاينفى الأزمة فحسب بل يرى على العكس من هذا – أن الحضارة العربية الاسلامية قد بدأت منذ سنوات عشر مرحلة جديدة من الصحوة والنهوض لأخذ زمام المبادرة من الحضارة الغربية التى تدخل فى مرحلة الانهيار والأفول.

ويستند حسن حنفى فى تفسيره وتقييمه هذا إلى رؤية شبه حتمية قدرية للتطور التاريخى الاسلامى بغير أساس موضوعى، تقول هذه الرؤية بمراحل ثلاث لهذا التطور التاريخى، كل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة المرحلة الأولى بدأت من القرن الأول الهجرى وانتهت فى القرن السابع الهجرى وتنتهى بابن خلدون . أما المرحلة الثانية فتبدأ من القرن الثامن الهجرى حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من الاستعمار . أما المرحلة الثالثة أى السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل كما يقول حسن حنفى منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها العصر الذهبى الثانى للحضارة الإسلامية(٦)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف لأنها استكملت مراحلها الثلاث. ورؤية حسن حنفى فى كتابه المذكور هى محاولة لبناء مركزية حضارية إسلامية فى مواجهة المركزية الحضارية الغربية وهى تتشح برداء نظرى عام إلا أن بنيتها النظرية

تتسم باستمرارية تاريخية تنطلق من مركز قبلى أصولى دينى ثابت غير مشروط بعوامل موضوعية تاريخية . ولهذا فهى فى الحقيقة لاتنفى الأزمة ولا تتجاوزها بل تواجهها مواجهة استعلائية حضارية معكوسة، تكاد بدورها أن تكرس الأزمة وسوف نعرض لهذا بتفصيل أكبر فى فقرة لاحقة.

على أننا قد نجد العديد من المفكرين الذين يعون حقيقة الأزمة ولكنهم يخلطون بين سماتها وأسبابها، بل بجعلون من هذه السمات أسباباً لها. فالأزمة عندهم إنما ترجع إلى جمود الفكر أو العقل العربى واستناده إلى النموذج السلفى والقياس الفقهى الذى يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وإنكار مبدأ السببية الموضوعية إلى غير ذلك. وبهذا يكتفون بتفسير أزمة الفكر العربى تفسيرا ابستمولوچيا خالصا بمكوّنات بنيته نفسها، وثوابتها المتصلة منذ عصر التدوين حتى عصرنا الراهن وهكذا تصبح أزمة الفكر العربى هى أزمة من صميم سماته التكوينية والبنيوية. ولاشك فى أهمية هذا النقد الابستمولوچى لمكونات الفكر العربى بصرف النظر عن دقة أو شمول نتائجه ولاشك كذلك فى أن هذه السمات تمارس فاعلية شرطية وسببية فى بعض تجليات الفكر العربى قديما وحديثاً، إلا أن الاقتصار على هذا النقد الابستمولوجى والتثبيت اللاتاريخى لهذه السمات، يفضى إلى تغييب المصادر والأسباب الموضوعية والتاريخية لأزمة الفكر العربى .

ولعل محمد عابد الجابرى أن يكون من أبرز وأعمق المفكرين العرب الذين يتبنّون هذا النقد الإبستمولوچى للفكر العربى(٧) .

وهكذا يتبين لنا أن الإجابة على سؤال الأزمة تكشف بذاتها عن بعض سمات هذه الأزمة بل تكاد تكون بعدا من أبعادها .

أزمة التباس مزدوج: هناك أزمة فى الفكر العربى المعاصر ولاسبيل إلى فصلها عن أزمة الواقع العربى نفسه موضوعيا وتاريخيا وتؤرخ هذه الأزمة بعصر النهضة، وبما يسمى بصدمة الحداثة، أى هذا اللقاء الدرامى بين الواقع المتخلف والواقع الأوروبى المتحضر الوافد بفكره وأطماعه وعلمائه واساطيله وجيوشه منذ مفتتح القرن التاسع عشر – بل إن هذا التاريخ ليس تأريخاً لبداية الأزمة، بل هو تحديد كذلك لأسبابها الموضوعية والتاريخية. فالأزمة ليست مجرد أزمة تفاوت فى المستوى الحضارى بين متأخر ومتقدم إذ لو كان الأمر كذلك لما كان ثمة أزمة ولانحصر الأمر فى محاولة اللحاق بالمتقدم إذا لم يكن هناك مايحول دون ذلك .

بل لعلى أرى أن القرن الثامن عشر كان يغلى بإمكانات فكرية نظرية وتفتح حداثى ذاتى لم يستكمل نموه وسرعان ما أجهضه هذا الوافد الأوروبى(٨) وتكمن أهمية هذه الرؤية فى تفسير اللقاء بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الأوروبى بأنه لم يكن بداية التحديث فى فكرنا وواقعنا العربيين وإنما كان أساساً بداية لأزمتهما التحديثية ونحن لانقصر هذا اللقاء على بدايته المتمثلة فى الحملة الفرنسية على مصر، وإنما نمتد بها إلى قيام دولة محمد على والاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ .

فى تقديرى أنه منذ ذلك التاريخ وبسببه حتى اليوم أخذت تسود فى فكرنا النظرى العربى ثنائية تتمثل فى هذه العلاقة الملتبسة المتأزمة بين الأنا العربية المتخلفة والآخر الأوروبى المتحضر. لايعود هذا الالتباس أساساً إلى ثنائية التخلف والتقدم كما ذكرنا ، بل إلى ثنائية أخرى فى قلب هذا الآخر الأوروبى نفسه هى ثنائية التحضر الذى يمثله هذا الآخر بما يتضمنه من منجزات علمية وواقتصادية واجتماعية من ناحية، وبين العدوان

والاستعمار الذى يمارسه علينا هذا الآخر والتبعية التى ما نزال نعيشها منذ مرحلة الصدمة الأولى حتى بعد أن تحقق لبلادنا العربية جميعاً استقلالها السياسى. فما يزال فكرنا وواقعنا يعانيان التخلف والتبعية إزاء هذا الآخر. من هذا الالتباس بين الأنا والآخر ، ومن حيث مستوى التحضر ومن حيث هذا الالتباس داخل الآخر نفسه بين المتحضر والهيمنة الاستغلالية الاستعمارية، من هذا الالتباس برزت فى تقديرى – أزمة مزدوجة كذلك فى الفكر العربى وفى الواقع العربى على السواء ولقد كانت منذ البداية وما تزال أزمة فكر وأزمة واقع معا، يغذى كل منهما الآخر سلبا وإيجاباً. بل أكاد أقول يغذى كل منهما الآخر سلباً . أكثر مما يغذّيه إيجابا فالواقع العربى يكاد باستمرار تخلفه أو لو شئنا الدقة باستمرار تقدمه المتخلف عن الآخر الغربى بل وتفاقم تبعيته له، أن يضاعف من تخلف الفكر العربى نفسه، أو لو شئنا الدقة كذلك، أن يضاعف من تقدمه المتخلف والفكر العربى الذى ساد منذ ذلك الوقت المبكر وحتى الآن لم يستطع أن يجيب على أسئلة الواقع وبالتالى لم يستطع أن يقدم حلولاً ناجعة لهذه الأسئلة بل أكاد أقول، إن هذا الفكر السائد منذ ذلك الحين وحتى اليوم يكاد فى معظمه يغترب عن هذه الأسئلة ويغيّب الإجابة عليها .

هذه فى تقديرى هى الأزمة المزدوجة المستمرة بمستويات متراوحة مختلفة منذ عصر النهضة حتى اليوم. فقد تخف الأزمة وتكاد توحى وتؤذن بالانفراج حيناً، عندما يتحرك التاريخ بالجماهير العربية وقد شمخت قامتها الفكرية والنضالية لتصنع تاريخها المستقل، وتؤكد وتجدد هويتها المجهضة فى مواجهة هذا الآخر المتحضر المعتدى عليها بتحضرّه نفسه؛ وقد تتعمق وتتفاقم الأزمة أحيانا أخرى إلى حد التدنى والتمزق والمأساة وبخاصة خلال السنوات الثلاثين الماضية، وكما هو حالنا هذه الأيام ونستطيع أن نشير إلى

ثلاث لحظات دالة خلال هذه السنوات : اللحظة الأولى هى هزيمة يونية ١٩٦٧ ، واللحظة الثانية هى أزمة الخليج أو العدوان العراقى على الكويت واللحظة الثالثة هى المتغيرات الدولية وانفراد النظام الرأسمالى العالمى بالهيمنة على العالم بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والثورة العلمية التكنولوجية الجديدة المتمثلة فى الاتصالات والمعلوماتية .

وقد يكون فى الوقوف عند هذه اللحظات الثلاث ومعرفة موقف الفكر العربى منها، ما يساعدنا على الاقتراب من حقيقة أزمة هذا الفكر نفسه .

على أن أهمية هذه اللحظات الثلاث فى تحقيق هذا الهدف، لا تعنى ما سبقها من مرحلة سابقة كانت بغير شك تمهيداً فكريا وموضوعيا لها. ولهذا قد يكون من الملائم منهجيا أن نشير إليها إشارات سريعة قبل أن نتوقف أخيرا عند هذه اللحظات الثلاث .

ثنائية الفكر والواقع : كانت الثنائية وليس الاستقطاب هى الإطار النظرى أو رد الفعل الفكرى لصدمة الحداثة ذات الطابع الملتبس كما ذكرنا من قبل. ولقد تولد عن هذه الصدمة من ناحية انبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية كما تولّد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الاسلامية عامة وتفاعلت هذه الثنائية والفكرية والنظرية الملتبسة تفاعلا يغلب عليه الطابع السلبى مع ثنائية موضوعية واقعية هى ثنائية العلاقة بين التحديث التابع والمفروض سلطويا فى مختلف المجالات العمرانية والعسكرية والإدارية والإنتاجية والتعليمية وواقع البنية التقليدية

الموروثة القائمة بمقوماتها وعلاقاتها الاقتصادية والحرفية وعاداتها وأعرافها وقيمها وكان من الطبيعى أن تتولد عن هذه الثنائية ثنائية حادة جديدة بين المجتمع المدنى التقليدى والسلطه المركزية الجديدة سواء السلطة المفروضة أو الوافدة من الخارج أو النخب الوطنية الصاعدة التى أخذت ترتبط بالسلطة المركزية فكراً وحداثة ومصالحا وأخذ ينمو معها جنين مجتمع مدنى جديد داخل المجتمع المدنى التقليدى .

وفى إطار هذه الثنائيات الملتبسة والمتداخلة فكرا وواقعا ومجتمعا وسلطة، أخذت تسود التوفيقية كجسر نظرى بين هذه الثنائيات المختلفة، والتى تحددت صيغتها فى ثنائية التراث والتحديث الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، والتقليد والتجديد إلى غير ذلك من ثنائيات مترادفة ماتزال تسيطر بمستويات متفاوتة على فكرنا العربى المعاصر فى تجلياته المختلفة.

وكان من الممكن أن يجد الفكر العربى وخاصة فى مجال التراث الدينى توازيا وتوازنا داخل بعض هذه الثنائيات فيجد فى الشورى الاسلامية مرادفا للديمقراطية الغربية ويجد فى الدعوة إلى العدل مرادفاً لمفهوم الحرية ويجد فى دعوة النص المقدس إلى التفكر والتدبر، وفى الحديث عن طلب العلم ولو فى الصين مايوازى مفاهيم العلم والعقلانية فى التراث الغربى. فضلا عما فى تراثنا القديم من منجزات فقهية وعلمية وفكرية كانت من مصادر هذه الحضارة نفسها، إلى غير ذلك .

إلا أن هذه الاجتهادات وغيرها والتى ما تزال حية متجددة فى فكرنا حتى اليوم كانت وماتزال تؤكد الذهنية التوفيقية أكثر مما تلغيها، وإن كانت تتراوح العلاقة أو المرتبة بين طرفى هذه الثنائيات بين مفكر وآخر على أنه من الملاحظ رجحان كفة الجانب التحديثى العقلانى وسيادته

نسبيا على الجانب التقليدى عند أبرز مفكرى النهضة وعند من واصل مسيرتهم الفكرية النظرية حتى اليوم دون أن يعنى هذا إلغاء الثنائية التوفيقية أو تجاوزها فى نسقهم الفكرى فنستطيع أن نتبين سيادة هذا الجانب العقلانى فى الفكر الليبرالى عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى وأحمد لطفى السيد بعد ذلك، برغم غلبة الطابع العقلانى الإعمارى التقنى فى فكر الطهطاوى، وغلبة الطابع العقلانى السياسى والديمقراطى عند لطفى السيد، ونتبين نفس هذه الرافعة العقلانية فى الفكر القومى الديمقراطى فى فكر عبد الرحمن الكواكبى، وفى الفكر الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده، وإن غلب على الأول الطابع السياسى وعلى الثانى الطابع الإصلاحى الإجتماعى والتعليمى، وكان من الطبيعى أن يغلب الطابع العقلانى فى الفكر العلمى الوضعى عند شبلى شميل، ومفهوم التطور فى فكر اسماعيل مظهر فى مرحلته الأولى، وإن كنا نجد استقطابا عقلانياً اجتماعيا فى البداية عند سلامة موسى، وتوازنا عقلانيا جدليا عند فرح أنطون والمنصورى. على أنه فى مواجهة هذه التيارات الفكرية ذات التوجه العقلانى داخل الثنائية التوفيقية السائدة، نتبين استقطابا فكريا إسلاميا أصوليا يتمثل بشكل مبكر فى الحركة الوهابية بوجه خاص، التى كانت ترى أنه لا يصلح حاضرنا إلا بما صلح به ماضينا، فضلا عن الحركة السنوسية والمهدية وإن غلب الطابع الصوفى على هاتين الحركتين.

وفى تقديرى أن هذا الطابع الثنائى فى توجهه العقلانى، وهذا الطابع الأصولى الاستقطابى كانا بمثابة رد فعل فكرى نظرى لهذه الثنائيات التى فرضها موضوعيا الوافد والغازى والمحتل الأوروبى بجانبيه المتحضر والمستعمر على السواء. ولهذا فقد نختلف مع تفسير عبد الله العروى للنماذج الثلاثة الفكرية التى يلخص فيها أبرز التيارات الفكرية العربية

الحديثة، ويرجع مصادرها الفكرية إلى نماذج تنتسب إلى المجتمعات الأوروبية، فلطفى السيد عنده هو مونتسكيو ومحمد عبده هو لوثر وسلامة موسى هو سبنسر. لا شك أنه لاسبيل إلى استبعاد التأثر الخارجى. ولكن لا سبيل كذلك إلى استبعاد الجذور الموضوعية والاجتماعية، بل أوليتها، فى تفسير نشأة التيارات الفكرية التى تمثلها هذه النماذج الثلاثة.

على أن الطابع الثنائى التوفيقى أو الطابع الأصولى لمختلف التيارات الفكرية لم تكن مجرد رد فعل، بل كانت كذلك محاولات للتلاؤم والتكيف مع الواقع السائد المفروض. وكان هذا الطابع مشروطا محدوداً فى بنيته النظرية بهذا الواقع السائد المفروض. وكان بهذا، وبرغم الطابع النقدى لعقلانيته التوفيقية أو أصوليته الاستقطابية، جزءاً من مشروعية هذا الواقع السائد. ولعل هذا أن يفسر، لماذا لم يستطع هذا الفكر أن يغذى المجتمع آنذاك برؤية نظرية قادرة على تفسير هذا الواقع السائد تفسيراً كليا متسقا يتيح للحركة الاجتماعية والوطنية أن تتسلح بالوعى الكفيل والقادر على تحرير الوطن فكرا وواقعا من الهيمنة الاستعمارية والاستبدادية.

حقا، إن الثورة العرابية فى أواخر الثمانينات، من القرن ١٩ ثم ثورة ١٩١٩ التى بزغت إرهاصاتها طوال السنوات السابقة من القرن العشرين، كانتا ثمرة لهذه الأفكار النظرية ذات التوجه العقلانى على تنوعها وتوفيقيتها. إلا أن هاتين الثورتين سرعان ما أجهضتا، ولم تستطيعا أن تحققا تحريراً أو تغييراً. ولا نستطيع أن نفصل هذا عن الطابع التوفيقى للفكر النظرى السائد.

لقد انفصل محمد عبده عن الأفغانى وخرج على الثورة العرابية بعد فشلها، وراح لطفى السيد يدعو إلى سلطة ثالثة هى سلطة الأمة بين السلطة

الشرعية الممثلة للعثمانيين والسلطة الفعلية الممثلة للمحتل البريطانى. وتذبذبت سياسة الحزب الوطنى بين الولاء للخلافة الاسلامية فى الاستانة وطلب المعونة من فرنسا، ولم تستطع الثورة العرابية أن تواصل مسيرتها وتحقق أهدافها. وأوقفت قيادة حزب الوفد ثورة ١٩ الوطنية عن مواصلة موجتها الصاعدة وخاصة عندما بدأت تأخذ طابعا إجتماعيا وقام الوفد بعد ذلك بحل الحزب الشيوعى المصرى الوليد عام ١٩٢٤.

على أننا سنجد امتداداً متطوراً للاجتهادات الفكرية النظرية وهذه التحركات السياسية والاجتماعية طوال النصف الأول من القرن العشرين فى مختلف أنحاء الوطن العربى. وسنجد هذا الامتداد المتطور فى مصر بوجه خاص فى فكر الشيخ على عبد الرازق فى كتابه «الاسلام وأصول الحكم» الذى كان امتداداً أكثر راديكالية لفكر محمد عبده، كما نجد هذا الاجتهاد المتطور فى فكر حسين هيكل وطه حسين والعقاد وزكى نجيب محمود امتداداً لفكر لطفى السيد ومحمد عبده معا. وسنجد امتدادا متطوراً للأصولية الاستقطابية فى فكر رشيد رضا وحسن البنا، كما نجد امتداداً متطورا للفكر العلمى والقومى فى موجات واتجاهات وتحركات قومية وماركسية فى الأربعينيات بوجه خاص.

ولعل قيام ثورة ٢٣ يوليو الناصرية عام ١٩٥٢ وامتدادها الصاعد حتى هزيمة ١٩٦٧، أن يكون تجسيداً سلطوياً وفكريا وسياسيا واجتماعيا لخلاصة هذه الاجتهادات النظرية المختلفة فى بنيتها المتراوحة بين الأصالة والمعاصرة، وبين التراث والتجديد، سنجد ذلك فى صيغها النظرية والعملية المتمثلة فى محاولة التوازن بين الخصوصية المصرية والقومية العر بية، بين العروبة والإسلام، بين الأصولية الدينية والعلمانية، بين الاشتراكية العربية

والاشتراكية العلمية، بين الرأسمالية والاشتراكية بين الغرب الرأسمالى والشرق الاشتراكى بين العداء للاستعمار وعدم الانحياز، والحياد الإيجابى، بين الرأسمالية المستغلة والرأسمالية غير المستغلة، بين المشروع الخاص والتخطيط الاقتصادى المركزى العام، بين القطاع الخاص والقطاع العام بين الديمقراطية الشعبوية، والوصاية الكاملة على التحركات الشعبية، إلى غير ذلك من مختلف الصيغ النظرية والعملية التى تبلورت وسادت طوال المرحلة الناصرية وانعكست فى الكثير من المواقف السياسية والمنجزات الاقتصادية والاجتماعية والتوجهات الثقافية والفكرية.

وفى تقديرى أن الطابع التوفيقى المتراوح غير المحدد لهذه المواقف والمنجزات والتوجهات كان من بعض أسباب هزيمة ١٩٦٧، إلى جانب عناصر وعوامل أخرى لا مجال هنا لتفصيل فيها، فليس صحيحا – كما يقال – أن المرحلة الناصرية كان يغلب عليها الطابع التجريبى الخالص، على أنه ليس صحيحا كذلك أنها كانت تتسم برؤية نظرية كلية متسقة لقد كان لها بغير شك اتجاهها الوطنى التقدمى التحديثى العام، وإن يكن يغلب عليه الطابع الانتقائى والتوفيقى والإرادوى.

وهكذا نعود إلى ما انقطع من حديثنا عن موقف الفكر العربى المعاصر من اللحظات الثلاث التى سبقت الإشارة إليها. فلنعرض لهذه اللحظات على التوالى التاريخى، مكتفين بإشارات عامة دون تفصيل.

الفكر العربى وهزيمة ١٩٦٧ : كانت معركة النظام الناصرى ضد العدوانية، والتوسعية الاسرائيلية، وضد إيديولوجيتها الصهيونية العنصرية، من أبرز معاركه اتساقاً مع المشروع الوطنى والتقدمى والقومى. ولعلها أن تكون – ومازال – حجر الزاوية فى هذا المشروع. ولهذا لم تكن هزيمة ١٩٦٧

فى هذه المعركة مجرد هزيمة عسكرية كما بدا الأمر هكذا فى البداية، وإنما كانت تعبيراً عن خلل فى الاتساق النظرى والتطبيقى لبنية النظام نفسه.

ولقد تنوعت ردود الفعل الفكرية والنفسية والسياسية لهذه الهزيمة. فكان هناك التفسير الدينى لها على أساس نقص الإيمان بالله، وتبنى الفكر الاشتراكى الإلحادى، وكان هناك الاتهام بالتقصير والعجز عن السيطرة على التكنولوجيا العسكرية تحديدا، وكان هناك التفسير بتخلفنا التحديثى والعلمى والفكرى والتعليمى والديمقراطى، وكان هناك التفسير بالخطأ والغفلة والغدر، فقد حسبنا - كما قيل - أن طائرات العدو ستأتى من الشرق فجاءت من الغرب! وكان هناك الاتهام بالخيانة، سواء كانت داخلية أو خارجية وخاصة التواطؤ الاسرائيلى الأمريكى، أو التهاون السوفيتى وضعف أسلحته، إلى غير ذلك. كما اختلفت ردود الفعل الفكرية بين تعظيم الهزيمة تعظيماً يكاد يصل إلى حد جلد الذات، أو التهوين من شأنها واعتبارها مجرد عدوان ونكسة نواجهها بتصفية آثار العدوان، إلى غير ذلك مما نجده معروضاً بشكل تفصيلى عميق وموثق فى كتاب صادق جلال العظم «النقد الذاتى للهزيمة»(٩). ولكن لا شك أن وراء هذه التفسيرات المختلفة خلفيات نظرية تجمع بشكل عام بين الرؤية التقنية أو الجزئية أو الذاتية أو التبريرية أو السياسية أو الأيديولوجية أو التعميمية الإطلاقية أو التآمرية إلى غير ذلك، ولكنها جميعا لا تشكل رؤية فكرية متسقة. ولعنا نجد الرؤية المتسقة خلال الطابع التحليلى النقدى العام للكتاب وفى الصفحات الأخيرة منه بوجه خاص. وقد يكون من الأجدى أن نتبين صدى هذه الهزيمة فى المشروعات الفكرية والنظرية المتكاملة التى صدرت قبيل الهزيمة أو بعدها.

ولعل أبرز هذه المشروعات هو كتاب «الايديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى الذى صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧ قبيل وقوع الهزيمة، وإن يكن يعدّ تفسيراً نظريا لها، ورؤية محددة حاسمة لتجاوزها. ولقد صدرت ترجمة الكتاب العربية عام ١٩٧٠(١٠).

والأطروحة التفسيرية الجوهرية فى هذا الكتاب هى أن وعينا بواقعنا وعى ناقص، وأن تأخرنا (ويمكن أن نقول هنا :هزيمتنا) هو نتيجة تخلف وعينا، والسبب فى ذلك هو سيادة الفكر السلفى ولهذا يقترح العروى حلا حاسما لذلك هو أن نكف عن الانكماش والانعزال تحت ستار الأصالة والحداثة، وأن نغلق باب التقليد كليا ونهائيا (١١). ويقول فى كتاب آخر «إن أوروبا انتهجت من أربعة قرون منطلقا فى الفكر والسلوك ثم فرضته منذ قرون على العالم ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتفنى»(١٢) ويقول بشكل أكثر حسما « إن اجتثاث الفكر السلفى من محيطنا يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأننا نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون مانقوله. ورب معترض يقول: ستكون حينئذ ثقافتنا تابعه لثقافة الغير» . ويجيب العروى «ليكن إذا كان هذا هو طريق الخلاص»(١٣).

خلاصة فكر العروى النظرى هو تفجير طرفى الثنائية والتوفيقية بين الأصالة والمعاصرة والسعى إلى الاندماج المطلق بلا قيد أو شرط فى الطرف الغربى، أى الانتقال من الثنائية الملتبسة إلى الاستقطاب الحداثى.

وفى مواجهة هذا الفكر النظرى الحداثى يرتفع فكر نظرى نقيض أو استقطاب نقيض رافعا راية الفكر الأصولى الاسلامى متخذاً من التراث الدينى مرجعية حضارية قائمة بذاتها فى مواجهة الآخر الغربى. سنجد هذا الفكر فى صورة مشروع متسق اتساقا نظريا فلسفيا فى كتابات حسن حنفى

وبخاصة فى كتبه الثلاثة (١٣): «فى التراث والتجديد» وفى موسوعته « من العقيدة إلى الثورة» وفى كتابه « مقدمة فى علم الاستغراب» . فى كتابيه الأول والثانى يسعى لتحديد فكرنا الدينى الراهن، بنقد تراثنا الدينى الماضى الذى ما يزال مستمرا شعوريا فى فكرنا الراهن. ولهذا فنقد هذا التراث الماضى، والاستعاضة عن إجاباته القديمة بإجابات تتفق ومستجدات العصر، سيكون تجديدا كما يذهب حسن حنفى لفكرنا الدينى الراهن. وهكذا بنقد التراث الدينى القديم نجدد وعينا الدينى المعاصر. ولكن وعينا الدينى المعاصر مسكون بأفكار وتصورات وقيم الحضارة الغربية. وكما جددنا وعينا بنقد مافيه من استمرار لتراث الماضى، لابد أن نحرره مما فيه من هذه الحضارة الغربية المختلفة والمخالفة لحضارتنا. فتحريرنا من هيمنة هذه الحضارة على ذاتنا هو تحرير(١٤) لذاتنا. ولكن كيف؟ بأن نجعل من الغرب كما يقول حسن حنفى موضوعا لذاتنا الدارسة بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراسة هذا الآخر الغربى، وهذه هى مهمة « علم الاستغراب». وبنقد تراثنا الماضى فينا، وتحرير ذواتنا من هذا الآخر نستطيع أن نقيم حضارتنا الاسلامية المتميزة فى مواجهة حضارة الغرب.

ومشروع حسن حنفى كما نرى هو النقيض المباشر لمشروع عبد الله العروى.

فإذا كان مشروع العروى يقوم على أساس تنمية الذات حضاريا بالاندماج فى حضارة الآخر، فإن مشروع حسن حنفى هو تنمية للذات الدينية بالقطيعة الحضارية مع الآخر. وكلا المشروعين يتخذ موقفا استقطابيا إزاء المشروع الآخر وإقصائيا له. كما أنهما يعدّان رفضا نظريا ورفضا عمليا لهزيمة ٦٧ وما تستند إليه من بنية فكرية توفيقة، على أن كلا المشروعين

مشغول بالمستوى الفكرى النقدى الخالص دون مراعاة للشروط الاجتماعية والملابسات التاريخية سواء على المستوى العربى الخاص أو المستوى العالمى العام. وبرغم هذه الاستقطابية فى كلا المشروعين فإن الدراسة التفصيلية لهما تكشف جانبا انتقائيا توفيقيا فى بنيتهما لا سبيل إلى إغفاله.

على أنه بين هذين المشروعين الاستقطابيين هناك ما يمكن أن نسميه بالمشروع العقلانى أو العلمى بتفريعاته المختلفة والمتنوعة، الذى يمكن أن نتبينه فى الفكر الدينى المستنير المتجدد عند كل من خالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمد النويهى وسعيد العشماوى وخليل عبد الكريم ونصر حامد أبو زيد وغيرهم كما نتبينه فى الفكر القومى العلمى والموضوعى عند جمال حمدان وعابد الجابرى وأحمد بهاء الدين ونديم البيطار وفؤاد زكريا وياسين الحافظ وآخرين كما نتبينه فى الفكر الاشتراكى العلمى عند الشهيدين حسين مروة ومهدى عامل وعند طيب تيزينى وصادق جلال العظم وكريم مروة وفؤاد مرسى وسمير أمين وسيد القمنى وآخرين. وما أكثر الأمثلة اللامعة الأخرى فى مختلف هذه الاتجاهات.

إن ما يجمع بين هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية والعلمية رغم تنوعها واختلافها هو ما تتميز به من محاولة لتحقيق علاقة فاعلة إبداعية بين الفكر والواقع نحاول أن تخرج بها من الثنائية والتوفيقية، فضلا عن حرصها على تأكيد الهوية القومية المتجددة وتفتّحها فى الوقت نفسه على حضارة العصر، إلى جانب احترامها للعقل والعلم والديمقراطية وحرية التعبير والتجدد والابداع.

إن هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية والعلمية تستطيع بفاعليتها المشتركة السياسية والاجتماعية والجماهيرية بفاعليتها المشتركة السياسية

الموقف لم يستطع أن يقدم حلا عمليا بديلا فى مواجهة العدوان الواقع فعلاً نتيجة لتخلف الأوضاع العربية عامة وتفككها إلا أنه – فى تقديرى – يمثل توجها جديراً بأن نحرص عليه ونحن نسعى لعلاج بعض المآسى المترتبة على العدوان العراقى مثل قضية الأسرى الكويتين الذين مازالوا فى قبضة السلطة االعراقية، ومثل المعاناة التى يعانيها الشعب العراقى نفسه المغلوب على أمره، فضلا عن الهيمنة الأمريكية التى ترين على الأرض العربية وتزداد فداحة وخطرا على مصالح الأمة العربية ومستقبلها.

وهكذا، فإن أزمة الخليج كانت وما تزال محكا وتعبيرا بليغا فاجعا عن تفكك الواقع العربى، هشاشة الفكر النظرى وعجزه.

الفكر العربى والوضع العالمى الراهن: نستطيع أن نحدد معالم الوضع العالمى الراهن باختصار شديد فى ظواهر ثلاث: الأولى هى انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة، والثانية هى انفراد النظام الرأسمالى العالمى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة على العالم سعيا إلى تنميطه سياسياواقتصاديا وثقافيا وتحقيقا لمصالحه الخاصة. والثالثة هى قيام ثورة علمية تكنولوجية تعدّ ثورة جديدة تكاد تحقق نقلة معرفية وإنتاجية وبالتالى مرحلة جديدة من التقدم ومن السيطرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية. ولقد ساهمت هذه الظواهر الثلاث فى تعميق وتفاقم الأزمة العربية فكرا وواقعا. وهى ظواهر متداخلة متفاعلة التأثير. فانهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى وانفراد النظام الرأسمالى بالهيمنة على العالم قد غيّر ميزان القوى العالمية لغير مصلحة بلدان العالم الثالث عامة، والبلاد العربية بوجه خاص. فقد فقدت هذه البلاد النامية والعربية سندا سياسياً واقتصاديا لها فى تنمية أوضاعها الداخلية المتخلفة وفى بناء سياسة

خارجية متوازنة تتيح لها قدراً من المناورة فى عالم الدول الكبرى. ولهذا انتعشت فلسفة الكوكبية أو العولمة التى لا تعنى وحدة الحضارة الإنسانية الراهنة– وهى حقيقة موضوعية – بقدر ما تعنى عمليا الهيمنة الرأسمالية على العالم، وفتح الحدود السياسية والاقتصادية والثقافية لتدخلها وسيطرتها. وقد أفضى هذا إلى سيادة حالة استقطابية مزدوجة فى الفكر العربى المعاصر: الأولى هى الخضوع المطلق لمنطق هذا الواقع العالمى الجديد، وإعادة ترتيب الأوراق السياسية والاقتصادية والثقافية للتكيف معه. وبرغم تسمية هذا الاتجاه لنفسه بالاتجاه الليبرالى الجديد. إلا أنه فى الحقيقة كان هو نفسه الاتجاه الليبرالى التابع القديم فى البلاد النامية مثل بلادنا، وإن يكن فى ظروف عالمية مختلفة اكثر شراسة وتوحشا. وقد أدى هذا إلى مضاعفة التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية فى هذه البلاد وفى نظامنا العربى، مما كاد أن يطمس خصوصياتها وهوياتها القومية والثقافية. ولقد أخذ يسود فى هذه البلاد اتجاه عقلانى اجرائى نفعى مسطح يتسم بسيادة الفردية والرؤية الجزئية والتقنية وروح التنافس الحاد والبذخ الاستهلاكى والتدنى الأخلاقى وهو ما نتبيّنه فى واقعنا العربى كذلك. أما الاستقطاب الثانى فهو استقطاب أصولى دينى هو رد فعل أخلاقى ثقافى إزاء تفاقم التخلف والتبعية. وهو أقرب إلى الدعوة والتعبئة الروحية الشعبوية. وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الاستقطابى الدينى بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة. وبين الحركات والتمردات الإرهابية والعمليات المسلحة، دون أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوعى للخروج من حالة التخلف والتبعية اللهم إلا الدعوة إلى الحاكمية لله أو إلى السلطة الدينية باسم أن الإسلام هو الحل. وهذا الاتجاه فى مظهريه يتسم بالرؤية الأصولية السلفية التقليدية

المتعصبة التكفيرية عند بعض القائمين عليه.

وكلا الاتجاهين مظهر من مظاهر أزمة الفكر والواقع العربيين، وكلاهما يفتقد الرؤية النظرية المتسقة لحقائق واقعنا العربى واحتياجاته، ولهذا فلعلهما أن يكونا من عوامل تأزيم هذا الواقع. وإذا كان الاتجاه الأول يكاد يلغى الخصوصية القومية والثقافية فى اندماجه التابع الهامشى فى النظام الرأسمالى العالمى، فإن الاتجاه الثانى هو اتجاه رافض للحضارة الإنسانية الراهنة ويغلب عليه طابع الانعزال والتقوقع والاعتراب عن حقائق العصر ومنجزاته باسم حماية الهوية الحضارية الاسلامية فى مواجهة الحضارة الغربية.

وفى تقديرى أنه خارج هذين الموقفين الاستقطابيين، هناك محاولات فكرية ترتفع فوق هذا الاندماج التابع الهش وهذه السلفية الانعزالية، وترى أن هناك بالفعل - من الناحية الموضوعية - حضارة عالمية واحدة نتيجة لمختلف المكتشفات والمنجزات العلمية والتكنولوجية فضلا عن الأخطار والمصالح المشتركة، وإن يكن يسيطر على هذه الحضارة الواحدة النظام الرأسمالى العالمى. على أن هذا لا يعنى أن هذا النظام الرأسمالى هو نهاية التاريخ كما يزعم المفكر الأمريكى - اليابانى الأصل، فوكوياما، بل هى مرحلة من مراحل التاريخ زاخرة بالصراعات القومية والثقافية والمصلحية والطبقية والايديولوجية، التى لم تحسم بعد. فانهيار النموذج السوفيتى للاشتراكية لا يعنى نهاية الاشتراكية والإيديولوجية والصراعات من أجل إلغاء استغلال الإنسان للإنسان. وفضلا عن هذا، فإن وحدة الحضارة الإنسانية اليوم لا تعنى ولا ينبغى أن تعنى طمس الخصوصيات القومية والثقافية والمصلحية، وإنما ينبغى أن نسعى إلى أن

تصبح هذه الخصوصيات جسوراً للإغناء الحضارى المشترك، لا جبهات للصراعات والاستغلال والحروب والاستبداد والهيمنة والإبادة المتبادلة. ولن يتحقق هذا إلا بتوسيع ما هو إنسانى مشترك، وهزيمة ما هو عدوانى مهيمن، وتضييق شقة ماهو إنسانى مختلف عليه، وإشاعة المشروعية الدولية على أساس من احترام الاختلاف والتنوع والتكافؤ والديمقراطية فى العلاقات الدولية بين مختلف دول العالم كبيرها وصغيرها، غنيها وفقيرها. ومن هذا المنظور، يمكن للمكتشفات العلمية والتكنولوجية الجديدة أن تكون من وسائل تحقيق هذه الغايات الإنسانية النبيلة، بتحرر هذه المكتشفات نفسها من استغلال القوى الاستغلالية الرأسمالية المهيمنة عليها والتى توجهها لتأكيد هيمنتها على الحضارة الإنسانية لمصلحتها الأنانية التى تهدد الحضارة نفسها.

إنها إذن معركة حضارية واحدة مشتركة شاملة دون أن تنفى التعدد والتنوع والاختلاف بين المشاركين فيها. فليس العصر – كما يقول بعض مفكرى ما بعد الحداثة (١٨)– هو الاختلاف فحسب أو عصر الفردى والهامشى والعابر والفراغ، عصر نهاية الايديولوجية والقيم الكلية، على حساب العقلانية والهوية والوحدة والنظام وجميع الكليات فى التاريخ والفكر الإنسانى، بل إن عصرنا – فى تقديرى – هو عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية والتعدد داخل النظام، والمخيلة والابداع داخل العقلانية، والثقافى داخل الاقتصادى والحلم داخل بنية العلم، والإبداع داخل القيم، والذاتية فى قلب الموضوعية والعلاقات الجدلية المتداخلة المتفاعلة بين الكلى والجزئى، بين العام والخاص، بين تناقض الوحدات ووحدة المتناقضات.

ولكن أين الفكر العربى المعاصر فى معركة الحضارة هذه؟

كلمة أخيرة : لا سبيل للمشاركة فى معركة الحضارة إلا من خلال سعينا للانتصار على أزمة فكرنا وواقعنا. إننا كما - ذكرنا من قبل - نعانى أزمة تخلف وتبعية وفى تفصيل هذا نقول إنها أزمة معرفة وأزمة تنمية وأزمة نظام وأزمة حكم وأزمة تفارق صارخ بين مستويات الثروة والتحضر ومستويات المعيشة، والديمقراطية والعلم والثقافة، أزمة علاقة - بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، أزمة هيمنة خارجية استغلالية على مقدرات حياتنا ومنطلقات تنميتنا الاجتماعية والثقافية والقومية، إنها فى النهاية أزمة فكر نظرى نتيجة لمختلف هذه الأزمات المتداخلة، ونتيجة فقداننا للرؤية الاستراتيجية الشاملة لتغيير الواقع وتجديده.

ليس هذا إهداراً وإنكاراً للعديد من الجهود والمنجزات والإبداعات فى مختلف المجالات المعرفية والفكرية والاجتماعية والانتاجية والأدبية والفنية التى أسهم فيها المئات من رموز الثقافة العربية. وإنما أتحدث عن الأبنية السائدة فى فكرنا وواقعنا ومؤسساتنا عامة، التعليمية والإعلامية والثقافية والإنتاجية والخدمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولهذا، فلا إنتاج لفكر نظرى استراتيجى منسق إلا فى غمرة تغيير وتجديد جذريين، ولا تنوير للعقل إلا عبر معركة تحديث الواقع.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعّيتنا إلا بالنقد العقلانى والرؤية التاريخية لجذور التخلف والتعبية فى فكرنا وواقعنا على السواء.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعّيتنا إلا بالامتلاك المعرفى بحقائق الثورة العلمية الجديدة ثورة المعلوماتية، دون انتظار لاستكمال امتلاكنا المعرفى

المؤجل المحدود المجهض للثورات العلمية السابقة.

لن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بمشروع نموى قومى شامل ذى أبعاد اقتصادية واجتماعية وتعليمية وثقافية وإعلامية وقيمية، مشروع يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عقلانيا نقديا، ويضيف إليه، ويستوعب حقائق عصرنا الراهن استيعابا عقليا نقديا كذلك ويضيف إليه.

نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نعى حقائق واقعنا القومى ونسعى لتوحيده فى مراعاة واحترام لاختلاف وتنوع خصائصه وملابساته، دون أن ننغلق على العصر بوحدتنا وهويتنا القومية. فهويتنا ليست كينونة جاهزة مكتملة بل هى صيرورة متصلة ومشروع مفتوح دائما على الجديد والمستقبل. ولهذا ننفتح على العصر إغناءً وتعميقاً لهويتنا ومشاركة فاعلة فيه.

نتجاوز ونتحرر ونتقدم بأن نجعل من مناهجنا التعليمية مراكز للبحث ولتجديد المعارف وجسارة الإبداع لاقاعات للتلقين أو ساحات لوعاظ السلاطين الذين يتاجرون بتجسير العلاقة بين المثقفين وخزائن السلطة وحقول النفط، أو مكاتب لنسج تبريرات إيديولوجية ذات مظهر علماوى للأوضاع والأنظمة السائدة لتكريسها وإعادة انتاجها.

نطلق حرية الفكر والنقد والاختلاف وتشكيل الهيئات والتنظيمات الشعبية والمجتمعية المختلفة المعبرة عن القوى الحية والمنتجة والمبدعة فى المجتمع نساءاً ورجالا، ونشرّع لحقها فى المشاركة فى إصدار القرارات المصيرية ورقابة تنفيذها والدفاع عن مصالحها وحقوقها.

لا نغلب السلطة على المجتمع، ولا السياسى على الإيديولوجى و لا الإيديولوجى على المعرفى، ولا نجعل من المعرفى تنويرا نخبويا استعلائيا،

مفصولا عن روح النقد العقلانى الموضوعى وإرادة التغيير والتجديد.

إن القضية فى النهاية، ليست قضية مشروع نهضوى إيديولوجى مجرد، فما أكثر مثل هذه المشاريع فى حياتنا وتاريخنا القريب. وإنما القضية هى رؤية نظرية معرفية تأسيسية استراتيجية نابعة من حقائق واقعنا وعصرنا واحتياجاتها وتحدياتها، رؤية مسلحة بالعلم والإرادة الشعبية الجماعية الواعية على مستوى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى العام.

إنها ليست يوتوبيا بل ضرورة تتمخض فى حقل الإمكانات المتاحة والتى تنتظر الوعى والإرادة والتنظيم والمبادرة فى قلب مجتمعاتنا المدنية.

وتبقى فى النهاية قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع، بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، وهى قضية لا تحسم بالرؤية النظرية وحدها، وإنما فى غمرة تنمية المجتمع المدنى تنمية ديمقراطية وتصاعد وعيه وفاعليته. إنها قضية القضايا فى أى مشروع نهضوى تأسيسى.

الهوامش

(١) مجلة المصور المصرية يونية ١٩٦٤. معارك فكرية: ط٢: القاهرة ١٩٧٠، دار الهلال.

(٢) هربارت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود. دار الآداب: ١٩٧٢: بيروت.

(٣) أنور عبد الملك: ريح الشرق ص ٢٠٦.

(٤) أنور عبد الملك: مجلة المصور– عدد يولية ١٩٨٤.

(٥) الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر – دار الثقافة الجديدة: ١٩٨٦ ص ١٩٦–٢٠٠.

(٦) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١.ص ٦١٧.

(٧) راجع عرضنا النقدى لكتاب الجابرى« نقد العقل العربى» بجزئيه فى « مفاهيم وقضايا إشكالية» دار الثقافة الجديدة. ١٩٨٩ ص ١٤٣–١٦٠.

(٨) راجع فى ذلك.Islamic Roots of Capitalism, Peter Gran: University of Texas Press.1979.

(٩) صادق جلال العظم: النقد الذاتى بعد الهزيمة: دار الطليعة– بيروت ١٩٦٩.

(١٠) عبد الله العروى: الإيديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٠.

(١١) المرجع السابق. ص ٢٩٦.

(١٢) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى. دار الحقيقة– بيروت ١٩٧٣ ص٢٠.

(١٣) المرجع السابق ص ٢٠٥.

(١٤) حسن حنفى: السابق ذكره ص ٥٢.

(١٥) حرب الخليج ومستقبل العرب. سوارس للنشر١٩٩١ص ١٨١.

(١٦) المرجع السابق: ١٨٦ –١٨٧.

(١٧) المرجع والموضع السابق.

(١٨) نشير إلى كتابات ليونارد وفوكو ودولوز، كما نشير فى العربية إلى كتاب: مطاع صفدى: نقد العقل الغربى، الحداثة ما بعد الحداثة. مركز الإنماء القومى – بيروت ١٩٩٠.

إشكالية الفكر العربى المعاصر
بين الدولة والمجتمع والعصر

من آخر فقره فى الدراسة السابقة بعنوان « الهشاشة النظرية» فى الفكر العربى المعاصر والتى تقول «وتبقى فى النهاية قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع، بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، وهى قضية لاتحسم بالرؤية النظرية وحدها، وإنما فى غمرة تنمية المجتمع المدنى تنمية ديمقراطية شاملة، وتصاعد وعيه الموضوعى وفاعليته المؤثرة» من هذه الفقرة الأخيرة، تبدأ دراستى هذه عن إشكالية الفكر العربى المعاصر بين السلطة– والمجتمع والعصر. على أنى ساءلت نفسى : عن أى فكر عربى سأتحدث، ووجدتنى فى الحقيقة مع اتساع ما قرأت وكتبت وشاركت فى هذا الموضوع تكاد تضيق رؤيتى للفكر العربى. لا أستطيع هنا أن أقول ما قاله النّفرى الصوفى العظيم فى حالته « عندما تتسع الرؤيا تضيق العبارة» وإنما أقول معكوسها فى حالتى : «عندما تتسع العبارة تضيق الرؤية» نعم فما أكثر ماكتب من دراسات وعبارات عن الفكر العربى حتى تداخلت الرؤى وتعقدت. عن أى فكر عربى اذن نتحدث؟ هل عن الفكر السائد سلطويا ومجتمعيا، أم عن الفكر المعارض الذى يسعى بدوره إلى

السيادة. هل الفكر العربى هو الفكر النظرى الخاص، أم الفكر العملى الذى يتجسد فى مختلف التجليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والأدبية والفنية؟

هل هو الفكر الليبرالى أم الفكر القومى أم الفكر الدينى، أم الفكر الوضعى البرجماتى الاجرائى، أم الفكر العلمى الماركسى.؟

أليس معنى هذا أنه ليس هناك فكر واحد يمكن أن نطلق عليه الفكر العربى بألف لام العهد والتعميم هذه؟ فهناك أكثر من فكر، فى أكثر من مجال من المجالات النظرية والعملية والقيمية والإبداعية. فهل يمكن أن نجد وراء هذا الاختلاف والتنوع فى الفكر مايمكن أن يشكل قسمةً مشتركة كلية؟ هل هناك قسمة بنيوية معرفية (إبستيمية)– كما يقال – فى باطن هذه التجليات المختلفة هى المسكوت عنه كماَ يقال كذلك، وهى المحدِّد لما يمكن أن نسميه («الفكر العربى»)، وأحيانا (« العقل العربى») مما يكاد يجعل الفكر العربى أو العقل العربى أقنوما له ذاتيته التركيبية المغلقة الثابتة السرمدية الثبات؟ وهل هناك فكر عربى معزول عن واقعه الاجتماعى والتاريخى، معلق فى المطلق، أم كل فكر هو بالضرورة مشروط دائما بهذا الواقع وشارط له كذلك بمستوى أو بآخر؟

هل الفكر العربى المعاصر، امتداد طولى لماضيه، أم هو قطيعة مع هذا الماضى، أم هو محاولة للتوفيق بين الماضى والحاضر؟ وهل هو مستقل عن الفكر العالمى، له ذاتيته المتميزة، أم هو مجرد صدى تابع لهذا الفكر العالمى وخاصة الغربى الرأسمالى، أم هو مناقض له أم هو ثمرة تفاعل وتمثّل له؟ أم يتسم بثنائية توفيقية أو تلفيقية مع تراث الماضى وتراث الغرب الراهن؟.

وخاصة فى المنطقة العربية والبحر الأبيض المتوسط وافريقيا، إن الرأسمالية ليست قدر العالم ونهاية تاريخه كما يزعمون. وان قضايا التحرر الوطنى والوحدة القومية والاشتراكية والديمقرطية وحقوق الانسان لم يتوقف عنها نبض الإنسان المعاصر وصراعاته الطبقية والإيديولوجية.، بل لعلها تزداد حدة وشدة وعرامة على مستوى العالم أجمع وتتصاعد قدراتها على تشكيل نظام إنسانى لعالم حديد على انقاض نظام الهيمنة الرأسمالية الجشعة الشرسة الذى يمارسونه اليوم ويسعون إلى فرضه على العالم والتاريخ.

إننا نعيش مرحلة انتقال تاريخية زاخرة بالأخطار والمصادمات الوحشية والامكانات المتناقضة، ولكن ما أكثر نذر التجمعات والمسيرات البشرية المتنادية للفعل الانسانى المبدع من أجل مواصلة جديدة مبدعة لحضارة الانسان. وما أجدر العرب بتاريخهم وتراثهم العريق وكنوز خبراتهم وكنوز نسائهم ورجالهم فضلا عن كنوز ارضهم ألا يتخلفوا عن المشاركة فى هذه المسيرات البشرية البازغة.

الدين والسياسة

عندما نتحدث هنا عن الدين، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو التدين، أى علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمة بما يعتبره مقدساً ومطلقاً، هذه العلاقة التى تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع، وإنما نقصد التجلى العملى النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى والممارسات الاجتماعية. وخاصة فى مجالى السلطة والنظام الاجتماعى.

حقاً، إنه من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تتجلى فيها، ذلك أن هذه التجليات إنما تتم باسم هذه العقيدة وفى إطار مفاهيمها وقيمها. على أن هناك - مع ذلك - فارقاً بين الطابع المطلق الوجدانى الذى تتسم به هذه العقيدة، والطابع النسبى العملى التى تتسم به هذه الممارسات والتجليات. ولهذا فالعقائد الدينية تتنوع وتختلف بل تتصارع رغم صدورها عن شكل واحد من أشكال الوعى هو الوعى الوجدانى الروحى، بل تتنوع وتختلف وتتصارع أشكال الوعى

ومظاهر التجليات وممارسات داخل العقيدة الدينية الواحدة. وليس هذا التنوع والاختلافات والتصارع إلا تعبيراً عن مشروعات إنسانية– اجتماعية مختلفة لتنسيب المطلق تنسيباً اجتماعياً أو للارتفاع بالنسبى الاجتماعى إلى مستوى المطلق، بهدف إضفاء الشرعية والقداسة على هذه المشروعات فى لحظات تاريخية واحدة أو مختلفة.. وهذا هو ما جعل الدين فى قلب الصراعات السياسية والاجتماعية، أو بتعبير آخر، هو ما جعل من الدين الشكل الذى كانت وما زالت تتخذه وتتسلح به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشرى، منذ ما قبل معركة اخناتون الدينية الاجتماعية، حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الدينى التى يحتدم بها عصرنا الراهن.

فما أكثر ما تحركت حملات، وسالت دماء، وسقط شهداء، وزالت دول، وارتفعت أعلام، وتبدلت أفكار وقيم وحضارات، فجمدت أو تطورت، باسم عقائد وتيارات دينية. ولهذا فلم تنفصل الممارسات السياسية– فى أغلب الأحيان – **عن الرؤى وأشكال الوعى الدينى**، بل كانا دائماً وجهين ومظهرين لعملة واحدة هى الصراع الطبقى الاجتماعى. فالسياسية تتخذ من الدين عمقاً ذاتياً وسنداً روحياً وجدانياً أخلاقياً لإيديولوجيتها الاجتماعية التى تسعى لتسييدها، والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه. وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية، وتكون الممارسة السياسية جسد الدين.

ولكن.. كما تتعدد السياسات وتختلف، تتعدد كذلك وتختلف المواقف الدينية. ولما كانت هناك ممارسات سياسية تعبر عن سلطات حاكمة قاهرة مستبدة، كانت هناك كذلك ممارسات دينية خارجة على

هذه السلطة، رافضة لمشروعيتها، منطلقة إلى إقامة سلطة أخرى مغايرة.

وما أكثر ما يتم تداول السلطة بين هذه السياسات والممارسات. فتتغير السياسات بتغير «الآلهة»، وتتغير«الآلهة» بتغير السياسات، بحسب ما تقضيه علاقات القوى فى الصراع الاجتماعى الدائر طوال التاريخ.

وقد يكون من الممكن أن نتبين عبر هذا التاريخ ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية:

الشكل الأول هو الشكل الذى تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة، بإعطائها المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها، وإعادة إنتاج إيديولوجيتها، مستندة فى ذلك إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة، أو التمسك الحرفى بها تارة أخرى.

أما الشكل الثانى فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضى الدنيوى، تطلعاً وأملاً فى السعادة الأخروية، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائدة: مهما كان ظالمة مستبدة. وهذا الشكل هو امتداد موضوعى للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنوى سلبى للأوضاع السائدة.

أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو الشكل الثورى الذى يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها فى ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعى للأوضاع السائدة.

وما أكثر ما تداخلت هذه الأشكال الثلاثة من الممارسات الدينية، وتداولت مواقعها. بل ما أكثر ما انتقل الموقف الثورى إلى نقيضه التبريرى

المحافظ.

فالمسيحية كانت فى بدايتها قوة رفض ثورية، ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية، بل أصبحت بعد ذلك الإيديولوجية الرسمية للنظام الإقطاعى الأوروبى، وسنداً روحياً للغزو الصليبى الأوروبى للمشرق العربى، ثم برزت فيها الحركة البروتستنتية كرايات لثورات الفلاحين ضد النظام الإقطاعى وكسند للنظام الرأسمالى الصاعد. وفى عصرنا الراهن نجد المسيحية تتخذ أحياناً أشكالاً بالغة الجمود والتخلف، وخاصة خلال حكم فرانكو وسان لازار فى إسبانيا والبرتغال، وفى الحركة المارونية اللبنانية المتحالفة مع العنصرية الدينية الصهيونية فى إسرائيل. ولكنها تتخذ كذلك أشكالاً إصلاحية، بل قد تتخذ شكلاً بالغ التقدم والثورية كما هو الحال فى حركة «لاهوت التحرير» المناضلة ضد الامبريالية والرأسمالية والتبعية فى أمريكا اللاتينية.

ونجد نفس هذه الظاهرة فى الممارسات الدينية الإسلامية. فالإسلام فى ممارسته الأولى كان ثورياً كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية. ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية أخذ مساراً سلطوياً استبدادياً خالصاً فى معظمه. وتحول الحكم الإسلامى– على حد تعبير ابن خلدون – إلى « ملك عضوض» . وبرغم هذا فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة فى مواجهة هاتين الدولتين وطوال التاريخ العربى الإسلامى سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العملى، مثل حركة الخوارج، والزنج والقرامطة، فضلاً عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين، والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاجتهادات الفقهية، بل لعل بعض الحركات

الصوفية القديمة أن تكون كذلك فى بعض تجلياتها حركة رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية السائدة.

وفى عصرنا الراهن نستطيع أن نتبين توجهات سياسية مختلفة فى الممارسات الدينية الإسلامية. فهناك الحركات الإسلامية ذات الطابع الأصولى التى كانت تسعى للتجديد الدينى والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وخاصة فى بدايتها قبل أن تتحول إلى أبنية سلطوية رجعية متخلفة. وهناك التوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة المتمردة على الواقع المتخلف والمتطلعة للتغيير والتقدم، على اختلاف مستوياتها والتى تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا، والتى تتمثل فى مفكرين من أمثال حسن العطار، وعمر مكرم والطهطاوى وخير الدين التونسى والشوكانى ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسى، وخالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمود أحمد طه، والنويهى ومورو والسيفر وحسن حنفى ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم. وهناك الحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية التى تتمثل أساساً فى حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، والتى يشكل تاريخها نوعاً من الازدواج فى الموقف من السلطات السائدة، وهو ازدواج يتمثل فى التعاون والتحالف مع السلطات السياسية المصرية فى مختلف عهودها منذ المرحلة الملكية حتى اليوم، وفى المعارضة – فى الوقت نفسه – لهذه السلطات بمستويات مختلفة، ولكن دون أن يكون لها برنامج اجتماعى واقتصادى، أى بديل محدد، اللهم إلا شعارات تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية. ونجد فى عصرنا الراهن العديد من أشكال الحكم ذات الطابع الأصولى الإسلامى، والتى تتسم بالجمود والتخلف والتعصب والكهنوتية والاستبداد، مثل باكستان ضياء الحق، وإيران الخمينى، وسودان نميرى

والبشير، فضلاً عن مختلف أنظمة الحكم فى البلاد الخليجية النفطية والبلاد الإسلامية عامة، التى تعتبر امتداداً مصغراً للخلافة الإسلامية العثمانية فى أشد مظاهرها استبداداً وتخلفاً.

وعلى مستوى حضارتنا الإنسانية الراهنة عامة، نستطيع أن نتبين ما يمكن أن نسميه انتعاشاً للحركات الدينية لمختلف الأديان والعقائد والنحل والطوائف فى مختلف البلاد والأنظمة السياسية والاجتماعية الرأسمالية والاشتراكية والنامية والمتخلفة. إنها ظاهرة عامة وإن اتخذت أشكالاً ومستويات مختلفة سياسية واجتماعية ونفسية، من حيث مدى عقلانيتها واستنارتها، أو مدى جمودها وأصوليتها ، بل لعل بعضها يبلغ فى ممارساته فى بعض البلاد الغربية مستوى الخرافات والشعوذات. وقد يرجع انتعاش هذه الظاهرة العامة إلى ما يسود عالم اليوم من قلق شامل بشأن ما يعانيه من أزمات اقتصادية ومن أخطار نووية ومن مجاعات وتهديدات طبيعية وبيئوية ومن صعوبات وفشل وخيبة أمل فى تحقيق الكثير من الأحلام والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية، فضلاً عن الإحساس بالاغتراب أمام المنجزات التكنولوجية الخارقة التى أفضى إليها التقدم العلمى الحديث. وهكذا مع تقدم العلوم وانتشار العقلانية، تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة تسهم فى إنعاش هذه الظاهرة الدينية على المستوى العالمى وإن اختلفت وتنوعت دلالتها الوجدانية والسياسية والاجتماعية من بلد إلى آخر بحسب أوضاعه السائدة.

أردت أن أقول، بهذا العرض التبسيطى السريع لبعض التوجهات والممارسات الدينية المختلفة، إن الممارسة السياسية للدين لا يصح أن نحكم عليها حكماً مطلقاً بالمحافظة والرجعية، أو بالتقدم والثورية، وذلك

لاختلاف تجلياتها العملية، وملابساتها الموضوعية. فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات، وإنما المعيار هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية لهذه الممارسات، أى موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة ولقواها المنتجة والمبدعة.

ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين عنواناً لسياسة – كشعار الإسلام هو الحل مثلاً – أو معياراً للحكم والتقييم على سياسة معينة، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية والممارسة السياسية بشكل عام والممارسة السياسية الدينية بشكل خاص. وهو محاولة لإخفاء حقيقة ما هو عملى نسبى وراء ما هو مقدس مطلق، وتغييب حقيقة ما هو مادى مصلحى وراء ما هو روحى وجدانى، وهو تغريب للإنسان عن حقائق واقعه الموضوعى.

فالدول والسياسات، والممارسات والمصالح الاجتماعية ومشروعات التنمية المختلفة، لا تنقسم إلى مسلمة ومسيحية ويهودية وبوذية أو دينية ولا دينية، وإنما تنقسم إلى دول وسياسات متحررة وأخرى تابعة وإلى سياسات رأسمالية وأخرى اشتراكية، إلى سياسات استعمارية وأخرى وطنية، إلى سياسات مستبدة وأخرى ديموقراطية، إلى سياسات استغلالية عدوانية وأخرى عادلة وسلامية، إلى غير ذلك. وداخل هذه السياسات المختلفة تقوم أنماط مختلفة من التوجهات والمواقف الدينية المتوافقة مع هذه السياسات أو المتعارضة معها. ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين معياراً للحكم والتقييم لهذه السياسات، هو طمس لحقائق الصراعات والممارسات والمصالح المختلفة، وخلط بين المفاهيم والقيم والمواقف المتعارضة، فضلاً عن أنه تنمية لروح الانقسام الطائفى بين الناس، وتغذية للتعصب والاغتراب.

خلاصة الأمر، أننا لا نستطيع أن نستبعد أو نتجاهل علاقة الدين

الحميمة بالسياسة. فهذا هو درس التاريخ ودرس الواقع. وليس صحيحاً ذلك الشعار القائل بأنه لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة. فعندما رفع أنور السادات هذا الشعار ذات يوم لم يتوقف لحظة واحدة عن استخدام الدين لتبرير سياسته وإعطائها بعداً دينياً، وإنما كان يستهدف بهذا الشعار مجرد استبعاد تيار دينى بعينه يعارضه فى هذه السياسة.

والحق أنه مهما تطورت العلوم وانتشرت أساليب التفكير العقلى وتعمقت وتعاظمت سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية، فستظل بل ستتجدد الأخطار والمجاهيل والغوامض والتناقضات والفواجع والمفاجآت والتخيلات والأسئلة الكونية والمصيرية الكبرى مهما اختلفت طبيعتها أو تضاءل هامشها، وسيظل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان وإن اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة فى سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والخيالية، بل سيظل هذا العمق الذاتى الروحى الوجدانى، بصرف النظر عن التمثلات والرموز الدينية المجددة، قسمة أساسية من قسمات إنسانية الإنسان.

ولهذا، فالموقف من الدين، ومن الإيمان بشكل عام كوعى ذاتى روحى وجدانى، ليس ، ولا ينبغى أن يكون، موقفاً تكتيكياً برجماتياً كما تتصور بعض القوى اليسارية، أو موقفاً استغلالياً انتهازياً كما تفعل القوى اليمينية، وإنما هو موقف إنسانى استراتيجى يقوم على الاحترام والتقدير والتفهم التاريخى العميق لحقيقته دون أن يعنى هذا إلغاء الحق الإنسانى فى أشكال مغايرة من الوعى الفلسفى الموضوعى والعلمى بالكون والطبيعة والمجتمع.

بعض القيم الدينية الشعبية السائدة فى الريف وبعض القيم الدينية السائدة فى المدينة، أو بين بعض الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين وتجار وبورجوازية كبيرة وفئات بورجوازية متوسطة وموظفين ومثقفين ومنتسبين إلى الطوائف الصوفية إلى غير ذلك. إلا أن هذه التناقضات لا تمس مجمل وجوهر البنية الدينية الشعبية التى تسعى المؤسسة السياسية الرسمية إلى أن تحافظ على وحدتها، وأن تتلائم معها، فضلاً عن تطويعها لخدمة مصالحها الخاصة، كما سبق أن أشرنا.

على أنه إذا كانت المؤسسة السياسية الرسمية تستند إلى الدين العشبى لترسيخ مشروعيتها، فإن الحركات الدينية السياسية المعارضة- بشكل أو بآخر - للمؤسسة السياسية الرسمية تجد فى البنية الدينية الشعبية سنداً كذلك لتعميق إيديولوجيتها وتنمية جماهيريتها فى معركتها من أجل إقامة سلطتها الإسلامية. وهكذا يصبح الدين الشعبى ساحة للصراع السياسى والتناقضات الاجتماعية من منطلق دينى خالص.

هذه بعض المؤشرات العامة لظاهرة الدين الشعبى فى دلالاته وارتباطاته، وإن يكن الأمر يحتاج بغير شك إلى دراسات ميدانية اجتماعية معمقة.

أما فيما يتعلق بالدين الرسمى، فيتمثل فى المؤسسة الدينية التى تعد جهازاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية، وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها. فدين الدولة هو الإسلام، ولهذا فهناك مؤسسات دينية تتبع الدولة تبعية مباشرة أو شبه مباشرة مثل الأزهر، ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف والمساجد، والمجلس الأعلى للشئون الدينية، ومجمع البحوث الإسلامية، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية، فضلاً عن البرامج الدينية فى الإذاعة والتليفزيون

والإعلام الصحفى والتعليم الدينى فى المدارس، والاتجاهات الدينية فى العديد من الأنشطة الثقافية فى مجال الكتاب والفيلم والمسرح، إلى جانب الأعياد الدينية التى تشارك الدولة فى طقوسها مشاركة رسمية، إلى غير ذلك.

وتسيطر الدولة على معظم هذه المؤسسات الدينية سيطرة فكرية وإدارية كاملة أو شبه كاملة، ولهذا تعتبر هذه المؤسسات مراكز نشر وتوجيه ودعاية لسياسات الدولة بشكل مباشر أحياناً (فيما تتخذه من مواقف وقرارات صريحة فى شئون سياسية واقتصادية واجتماعية) وبشكل غير مباشر فى أغلب الأحيان (فيما تتخذه من مواقف وقرارات فى شئون دينية خالصة)، ولهذا فهى غير منفصلة عن السياسات الرسمية للدولة رغم محاولة السلطة السياسية أن تقدم نفسها دائماً باعتبارها مجرد سند وحارس وداعم (أو خادم فى بعض ما يقال!) لهذه المؤسسات الدينية من ناحية، ومحاولتها إضفاء طابع الاستقلال الذاتى على هذه المؤسسات من ناحية أخرى.

على أنها فى الحقيقة جزء عضوى من المؤسسة السياسية الرسمية وجهاز من أجهزتها السلطوية. ولهذا وجدنا مواقف هذه المؤسسات الدينية تختلف باختلاف مواقف المؤسسة السياسية السائدة. فمواقفها فى كثير من الشئون السياسية، بل والاجتماعية فى المرحلة الملكية فيما قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، تختلف عن مواقفها طوال مرحلة هذه الثورة، كما تختلف فى المرحلة الساداتية.

واليوم تتبنى المؤسسات الدينية إيديولوجية الدولة المصرية القائمة والمتمثلة فى مختلف ممارساتها السياسية الاقتصادية والاجتماعية عامة، وتصوغ لها منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً. وهكذا يتم تسْيِيس الدين أو

تديين السياسية... رسمياً.

على أنه، خارج هذه العلاقة الرسمية بين الدين والسياسة، تقوم علاقة أخرى غير رسمية تتمثل فى الحركات الدينية الإسلامية المستقلة تنظيمياً عن المؤسسات الدينية الرسمية، والتى تعد – بمستوى أو بآخر – قوة معارضة فكرية وعملية للسلطة السياسية، هذه الحركات هى أساساً حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، وهناك ما يوحد بين حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، وإن كان هناك ما يفرق ويميز بينهما. فكلاهما يستهدف إقامة سلطة دينية إسلامية، وكلاهما يختلف اختلافاً جذرياً مع الحضارة «الغربية» المعاصرة ويتطلع إلى إقامة حضارة أخرى بديلة، وكلاهما ذو رؤية غير تاريخية للفكر والقيم والواقع الاجتماعى، إلا أن حركة الإخوان المسلمين، وخاصة فى بدايتها، كانت تسعى لتحقيق أهدافهما بمنهج متدرج، فى غير تعارض أو صدام مع السلطة السياسية القائمة. ولهذا فقد ظلت تحرص على التعاون والتحالف مع هذه السلطة – فى أغلب الأحيان – رسمياً أو موضوعياً. فهناك قاعدة دينية مشتركة تجمعها مع هذه السلطة. وكان حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين يؤكد أن «دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم بها المسلمون بقيادة العالم «وأن القرآن» يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة « (رسالة النور). ولكن حسن البنا كان يتحالف مع السلطة الملكية بل مع أحزاب الأقلية الرجعية فى السلطة، ويعادى قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية المتمثلة فى «الوفد» وفى الحركة اليسارية، وكان يرى الدستور القائم آنذاك – فى العهد الملكى – صالحا باستثناء بعض نصوصه التى تحتاج إلى توضيح (المؤتمر الخامس)، وكان يأخذ بالمصالح المرسلة، ويدعو إلى التدرج فى الدعوة الإسلامية، «إذ ينبغى أن

تبدأ بالسعى إلى تعميم الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان، فإن أبوا الا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان» (إلى أى شئ ندعو الناس) . ولعل هذا المنهج من التحالف مع السلطة والتدرج فى الدعوة أن يكون نوعا من التقية وإخفاء ما كانوا يعدونه سرا من حركة عسكرية. ولهذا فعندما قويت شوكتهم واستشعرت السلطة خطرهم عليها وقع الصدام الذى كان حسن البنا نفسه من ضحاياه. وفى المرحلة الثانية من حركة الإخوان المسلمين، مرحلة الهضيبى، تغلب من جديد التحالف مع السلطة الملكية على جانب التمرد والثورة. ومع ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ يبرز الإخوان فى البداية كقوة مشاركة فى السلطة الثورية الجديدة، ولكن سرعان ما يتناقضون معها حول قضايا سياسية واقتصادية وإيديولوجية، تناقضوا معها حول قانون الإصلاح الزراعى، وحول أن تكون لهم الرقابة على كل القوانين والتشريعات التى يتخذها مجلس قيادة الثورة إلى غير ذلك. ووقع الصدام بينهم وبين ثورة يولية، ولكنه فى هذه المرحلة كان صداماً حول مجمل المشروع الوطنى الاجتماعى التقدمى لهذه الثورة. وفى مواجهة هذا المشروع صاغ الإخوان مشروعا مناقضا. ولم يكن فى الحقيقة مشروعا مناقضا بقدر ما كان مشروعا رافضا بتكل مطلق لكل سلطة بشرية، متهما المجتمع بالجاهلية والكفر، داعيا إلى تنتئة الجماعة الإسلامية فى مواجهة هذا المجتمع الجاهلى الكافر، والجهاد من أجل إقامة الحاكمية الإلهية، سلطة الله، وبناء المجتمع الإسلامى. وبهذه الإيديولوجية الجديدة التى صاغها سيد قطب (متأثرا بالمودودى) انشقت حركة الإسلام السياسى فى مصر إلى حركتين: حركة الإخوان المسلمين التى أخذت تواصل نهجها التهادنى التدرجى القديم ، والجماعات الإسلامية التى اتخذت لنفسها طريقا جهاديا متميزا هو طريق الصدام مع السلطة ومع المجتمع المدنى عامة. وتبدأ بالفعل مرحلة جديدة

من هذا الصدام الحاد تشنه الجماعات الدينية (وخاصة الجماعة التى اصطلح على تسميتها «بالتكفير والهجرة»، وحركة الجهاد)، وهو صراع افتقد أى برنامج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى، وإنما اتخذ، فى الجوهر - طابعا عقائديا خالصا، فضلا عن الدعوة إلى العودة لمظاهر الحياة والمعاملات التى كانت سائدة فى صدر الدعوة الإسلامية. إنه صدام بين الكفر والإيمان، بين الجاهلية والإسلام، بين حاكمية البشر وحاكمية الله. وهو صدام يرفض الشرعية السياسية والاجتماعية القائمة رفضا مطلقا، ويتسلح بمختلف الوسائل بما فيها العنف المسلح لإقامة سلطة الله وحاكميته وإزالة مجتمع الجاهلية والكفر.

أما حركة الإخوان المسلمين، فواصلت دعوتها فى إطار الشرعية السياسية والاجتماعية، بل والتحالف والتعاون - موضوعيا على الأقل - مع السلطة السياسية الحالية فى جوهر ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. حقا، لقد اختلفت معها جزئيا فى بعض القضايا مثل قضية الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال، وهو اختلاف حول تنظيم عمل هذه الشركات، وليس حول مبدئها الذى يتفق تماما مع طبيعة التوجه الرأسمالى الكبير ذى الطابع الطفيلى للسياسة الاقتصادية الرسمية، ومثل قضية الديمقراطية وخاصة ما يسمى بالقوانين السيئة السمعة كقانون الأحزاب، وقانون الانتخابات، وقانون الطوارئ فضلا عن التعذيب فى السجون، وهى قضايا تختلف حركة الإخوان المسلمين مع السلطة السياسية حولها ولكنها تتغاضى عنها فى مواقفها المؤيدة والمساندة فى غير تحفظ لمختلف البلاد العربية والإسلامية ذات الأنظمة الرجعية والاستبدادية. وإذا حاولنا أن نقدم تقييما عاما لمشروع حركة الإخوان المسلمين - نستخلصه من شعاراتها ودعاويها النظرية المختلفة - لما وجدناه فى أرفع صوره الممكنة سوى

سلطة دينية ذات مشروع لتنمية رأسمالية مرشّدة، متطهرة - نظريا - من الاحتكار والفساد. أما إذا تأملنا مختلف مشروعات التنمية المتحققة فى «الدول الإسلامية» عامة لوجدنا مشروعات رأسمالية متخلفة تابعة للنظام الرأسمالى الإمبريالى العالمى. وهو ما لا تنتقده أو تعارضه حركة الإخوان المسلمين فى موقفها من هذه الدول.

أما الجماعات الإسلامية، فبرغم أن قياداتها خرجت من السجون مع من خرجوا من القوى الإسلامية بفضل السلطة الساداتية التى ساعدت بعض هذه الجماعات بالمال وتغاضت عن تدريباتها العسكرية ووظفتها فى ضرب خصومها من يساريين وديموقراطيين، فإنها تعبر بحق - ويالِلمفارقة - عن رفض جذرى مطلق للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية السائدة فى بلادنا منذ المرحلة الساداتية وحتى اليوم، وهو رفض يتخذ موقفاً جهادياً تطهرياً روحياً مثالياً حاداً. بل لعل الجماهيرية النسبية لهذه الجماعات وهذا الشكل الحاد الذى تتخذه أفكارها وممارساتها، أن يكون هو فى ذاته رد فعل اجتماعياً أخلاقياً انفعالياً عاطفياً لهذه الأوضاع الفاسدة المتردية، وإن اتخذ مظهراً دينياً. على أنه برغم طابع الرفض الجذرى المطلق الذى تبديه هذه الجماعات فى مواجهة السلطة السياسية والنظام الاجتماعى بوجه عام، بل بسبب هذا الرفض الجذرى المطلق الذى يفتقد أى رؤية سياسية واجتماعية عقلانية موضوعية بديلة، وبسبب تعصبها الشديد - ولا أقول تطرفها فالتطرف يمكن أن يكون قوة تجديدية إبداعية ثورية - وتمسكها الجامد بحرفية النصوص الدينية وعدم احترامها للرأى الآخر وللحوار الإنسانى الديموقراطى، واغترابها عن الوقائع والحقائق المتجددة والقوى المتصارعة فى مجتمعها وعصرها، ودعوتها إلى سلطة إلهية مقدسة مطلقة، يمارسها بشر يصيبون ويخطئون، مما يعطى لأخطائهم صفة القداسة

والإطلاق، فضلاً عن أنها دعوة لم يقل بها نص دينى، بل أثبتت الخبرات التاريخية المختلفة ما تفضى إليه مثل هذه السلطات الدينية من استبداد وقمع وظلم وطائفية وجمود، هذا إلى جانب المسلك الغوغائى الفاشى العدوانى العنيف ضد بعض الظواهر الجماهيرية الثقافية المتحضرة، من مبادرات فكرية وأدبية وفنية، أقول إنه بسبب هذا كله يصبح الرفض الذى تبديه هذه الجماعات للأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة والمتردية، رفضاً مرفوضاً اجتماعياً، بل يتحول إلى نقيضه، فيضفى على السلطة السياسية - التى ترفضها وتحاربها هذه الجماعات - مصداقية ومشروعية كمصدر للأمن وضمان للاستقرار وإطار للعقلانية والديموقراطية مهما كانت حدودهما. وهكذا تقوم هذه الجماعات الإسلامية برفضها اللاعقلانى وأفكارها الجامدة المتخلفة، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة، بتكريس الأوضاع القائمة السائدة، بدلاً من تغييرها. بل تصبح هذه الجماعات الإسلامية نفسها - لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية- هى الخطر المباشر - على مستوى الفكر ومستوى الممارسة - الذى يهدد أمن المجتمع ويحد من إمكانية تطوره التنموى والديموقراطى والعقلانى.

وإنها لمفارقة أخرى، أن تتولد الجماعات الإسلامية المتعصبة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية فى بلادنا، كقوة معارضة ورفض لها، فإذا بها تصبح - موضوعيا. قوة تكريس ودعم وتجميل لها !.

وهكذا تتلاقى السياسة الدينية الرسمية والسياسة الدينية المهادنة، والسياسة الدينية الرافضة المتعصبة، فى تغييب قضايانا ومشاكلنا الوطنية

والاجتماعية والثقافية الأساسية، وحرف نضالاتنا الفكرية والعملية عنها، ويصبح التصدى لها - وخاصة المتعصبة منها - وفضح جمودها وتحالفها الموضوعى مع السلطة السياسية الراهنة هو وجه من أوجه نضالنا ضد سياسات الردة والتخلف والتبعية.

لا .. لا توجد - للأسف - فى بلادنا معارضة دينية سياسية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملترمة بهموم شعبنا. قد نتبين هذه المعارضة فى بعض الكتابات الفردية المضيئة المتناثرة هنا وهناك، ولكنها لا توجد كحركة سياسية منظمة.

فلترتبط السياسة بالدين، وليرتبط الدين بالسياسة، فهذه ليست هى القضية، وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها، لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديموقراطية والإبداع والتقدم فى مسيرتها..

لن نعثر على المستقبل فى كهوف الماضى، ولن نصنعه بأحجار جاهزة.

لن نكتشف الحقائق فى حرفية النصوص وبتجاهل الواقع، ورفض العقلانية والعلمانية..

لن نؤكد هويتنا وانتماءنا بترديد الأذكار والأوراد وإرخاء اللحى وإخفاء وجوه النساء ورفض التحديث والحضارة..

لن نحقق العدل والحرية بمنح السلطة السياسية البشرية صكوك طغيان وغفران وقداسة.

ولن تتفجر الاجتهادات العظيمة بغير التفتح على مصالح شعوبنا، وحقائق الواقع الموضوعى لمجتمعنا وعصرنا، بالعمق وروح النقد والديموقراطية والعلم والاستنارة والجسارة والعمل النافع الخلاق، كما كان يفعل فقهاؤنا ومفكرونا الكبار رغم ما كانوا يتعرضون له من عنت وأذى واستشهاد، والذين أدركوا أن المصلحة هى جوهر مقاصد الشريعة، وأنه إذا «ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه، بأى طريق كان، فثم شرع الله » كما قال الإمام ابن القيم الجوزية...

إننا بهذا، وبهذا وحده، سنحسن قراءة الماضى، ومعرفة حقائق العصوص، وتنمية هويتنا المتجددة، وتطوير حياتنا وأفكارنا وقيمنا وإقامة سلطة العدل والحرية، وصنع المستقبل الخالى من الاستبداد والاستغلال.

وبالمشاركة فى تجديد الحياة وتحديثها وتقدمها سيتجدد الفكر الدينى نفسه.

وبتفتح آفاق الحوار وآفاق الحرية لمختلف العقائد والأفكار، وبضمان المشروعية الديموقراطية والعقلانية وتوفير الاحتياجات المادية والروحية والثقافية الأساسية، ستتفجر الاجتهادات والإبداعات والسعادات الإنسانية بغير حدود وفى مختلف المجالات...

الفكر العربى المعاصر
بين الأصولية والعلمانية

لعل من أخطر ما يعوق الحوار فى فكرنا العربى المعاصر إلى جانب معوقات الأوضاع السياسية والاجتماعية والإدارية القمعية، هذا الالتباس والتداخل وعدم التحديد فى كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة. وقد نتبين هذا بوجه خاص فى الخلاف الفكرى المحتدم فى واقعنا العربى الراهن، بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية. فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسى والعملى والسلوكى الذى يرتفع - أو بالأحرى يتدنَّى - إلى حدود التكفير والصدام والارهاب والإبادة الجسدية. والواقع أن هناك بعض الأصوليين الاسلاميين الذين ينكرون نسبة الأصولية إلى حركتهم، كما أن هناك بعض العلمانيين الذين يفضلون تجنب مصطلح العلمانية. ولا شك أن هناك التباسا فى المصطلحين، بل تداخلا بينهما كما سبق أن ذكرنا. فإذا كان مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التى تدل على الجمود والتعصب والاستعلاء وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ماعداها، فإن هذا المصطلح ينسب كذلك

إلى بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية بنفس هذه الدلالة، إلا أنه برغم هذا التداخل، فهناك تمايز جوهرى بين الأصولية الدينية والعلمانية ينبغى تحديده وحسمه حتى تتوفر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكرى الدائر بين هذين المصطلحين.

١ - **الأصولية**: على أنه لن يعنينا هنا الحديث عن الأصولية كمصطلح مرتبط بنحلة معينة مسيحية أو يهودية أو بلحظة تاريخية معينة، أو بترجمة عن لغة أجنبية، كما يحدث فى أغلب الحوارات الدائرة، وإنما يعنينا أن نتبين الأصولية لا كمصطلح وإنما كمفهوم سائد متداول فى وعينا العام وفى الخطاب العربى المعاصر. فى هذا التداول العام وفى هذا الخطاب المعاصر عامة، تواجهنا مفردات مرتبطة بهذا المفهوم: فهناك الأصل، والتأصيل والأصالة، والأصيل والأصولى، والأصولية. وبرغم الترابط الاشتقاقى الذى يقرّب بين دلالتها جميعا بمستوى أو بآخر، فإن هناك بعض التمايزات فيما بينها، قد يكون من المفيد تحديدها أولا. فأصل الشئ هو المبدأ الذى نشأ عنه الشئ والذى ينتسب إليه. فهو الجذر أو السبب أو شرط الوجود أو النسبة أو ما يوحى بالاتصال والاستمرار. أما التأصيل فقد يعنى كشف هذا الأصل أو هذا الجذر أو تحديد وتأكيد طبيعة الانتساب إليه، أى تحديد هويته من حيث النشأة. وقد يعنى التأصيل لا البحث عن الجذر الأول، وإنما البحث عن الأسس البنيوية العامة التى تقوم عليها ظاهرة من الظواهر، أو واقع اجتماعى معين، كالبحث مثلا عن الأسس التى يقوم عليها مجتمع من المجتمعات كنمط الانتاج السائد من الناحية الاقتصادية، أو النزعة الدينية والتوجه الايديولوجى ورؤية العالم السائدة من الناحية الثقافية. أما الأصالة فقد تعنى تأكيد الانتماء الى الأصل أو التمسك به سواء كان أصلا عرقيا قوميا أو دينيا أو ثقافيا، أى بمعنى أنها صفة

لموقف فكرى وعملى من هذا الأصل وهو ما يقربها من مفهوم الأصولية كما سوف نرى. على أن الأصالة قد تعنى – على خلاف ذلك تماما – صفة العمل والانتاج الذى يتّسم بأنه غير مسبوق، بمعنى أن يكون بدءاً جديدا وأصلاً مستحدثاً. وهنا تكون الأصالة مرادفة للجدة والإبداع، أى الأصل غير المسبوق. وعلى هذا فالأصيل قد يكون بمعنى الامتداد الصافى لأصل سابق، وقد يكون على العكس من ذلك تماما، أى يكون الأصل الجديد المستحدث الذى يتميز بالذاتية الخاصة الخالصة المغايرة لكل ماعداها، والتى لا يشوبها افتعال أو اصطناع أو اختلاط يفسد هذه الذاتية الخالصة. ولهذا نقول عن الحجر الكريم بأنه أصيل غير مخلّط، أى أنه هو نفسه متميز عما سواه. ولهذا تطلق عليه كذلك صفة أنه حرٌ، فهو حرٌ أصيل، بمعنى أن قيمته فى ذاته ومن ذاته، غير متوقفة على غيره. أما صفة الأصولى فتطلق – دون تحديد موقف فكرى محدد – على العالم المشتغل بأصول الدين أو أصول الفقه أو المهتم عامة بدراسة أصول القضايا والظواهر عامة. وهى تطلق كذلك فى تعابيرنا الشعبية على الرجل الذى يحترم فى سلوكه ومواقفه وأحكامه الحقوق والقواعد والثوابت الأخلاقية والعرفية، أو الذى يتسق سلوكه مع أفكاره ومبادئه بشكل عام. ولهذا فهى لا تعنى الانتساب الى الحركة الاسلامية الأصولية، وإنما هى أقرب الى الحكم الأخلاقى والمنهجى المستقيم عامة. أما الأصولية فهى وإن تكن تعنى الانتساب الى الأصل أو الى الأصول، أو تتداخل فى معنى التأصيل والأصالة، فإنها تعنى شيئا مختلفا ومغايراً تماما. فهذه المفردات التى ذكرناها من قبل هى بعض آليات البحث عن الهوية أو الحقيقة والتطلع الى الجدة والإبداع بمستويات مختلفة. أما الأصولية فتختلف وتتمايز عن هذه المفردات جميعا وتشكل دلالة مذهبية وايديولوجية خاصة. بمعنى أنها

الرؤية التى تتخذ من الأصل – سواء كان نصوصا دينية أو مذهبا دينيا أو سياسيا أو جذريا عرقيا، مرجعا أساسيا وسنداً مطلقا نهائياً فى مفاهيمها وسلوكها. فليست كل مرجعية إلى أصل ثابت تتّسم بالأصولية. وإنما تصبح هذه المرجعية أصولية إذا تكررت هذه المرجعية واحتكرت وطغت بشكل مطلق وأصبحت نهجاً مسيطراً.

ولهذا فعندما نتحدث عن الأصولية الاسلامية فلا ينبغى أن نخلط بينها وبين الرجوع الى أصل أو أكثر من الأصول كآية من القرآن الكريم أو نص من السنة النبوية أو من رأى لأحد فقهاء الدين وعلمائه، للاستئناس به أو استلهامه أو الاستناد إليه أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك. وإنما المقصود بالأصولية التمسك الحرفى بهذه الأصول فى نصوصها والسعى الى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات فى هذا الواقع، وبخاصة إذا أصبح هذا هو الرؤية المستقرة الشاملة والنهج المتبع الدائم فى كل ما يتعلق بأمورنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولهذا فالأصولية نسق فى الرؤية والمنهج فى كل ما يتّخذ من آراء ومواقف سعيا الى إخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصّية بحسب القراءة الخاصة لها التى يغلب عليها طابع الحرفية والإطلاقية. أو بتعبير آخر، إنها السعى الى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ما ينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شئ، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هى المعيار الاساسى والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يستجدّ من أوضاع وأحوال. ولهذا قد يطلق على هذه الأصولية أحيانا صفة الرؤية التماميّة، إذ لا شئ خارجها، فهى متعصبة لرؤيتها الخاصة الشاملة التى لا يندّ عنها موقف أو حكم أو قيمة، وهى ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها

رفضا قد يصل الى حد الإقصاء والتكفير والإبادة الجسدية، وهكذا تتقلص الرؤية الى العالم الى ثنائية قاطعة بين ما هو حلال وحرام، وبين ما هو مؤمن وكافر.

والحق، أنه ليست كل المواقف الاسلامية أصولية بهذا المعنى حتى عند العديد ممن نطلق عليهم علماء أصول الدين وأصول الفقه. فما اكثر ما نجد لديهم من اجتهادات متفتّحة متفهّمة للنصّ الدينى فى ارتباط وتفاعل مع الضرورات التى تبيح المحظورات، ومصالح العباد التى تعالج بمقتضى المقاصد العامة للشريعة وليس بالاستناد الى ظاهر نصوصها، فضلا عن الاستجابة للأمور التى تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال.

ولكن ما اكثر ما عانى تاريخنا العربى الاسلامى القديم، ويعانى عصرنا الراهن من هذه المواقف الأصولية التماميّة المتعصبة الجامدة التى تسعى لأن تفرض قراءتها الأصولية الخاصة على الواقع الراهن دون ادراك موضوعى لحقائقه وخصوصياته. على أن هذه المواقف الأصولية تتراوح تشدّدا واعتدالا. ولعل الحركة الاسلامية التى يطلق عليها اسم «التكفير والهجرة» أن تكون من أبرز هذه المواقف الأصولية تشدّدا وتعصباً وضيق أفق فى خبرتنا المصرية. ولقد أشرت فى دراسة سابقة الى ما يمكن أن نسمّيه بالمنهج الكمائى عند المهندس شكرى مصطفى أمير هذه الجماعة. ففى كتابه «التوسّمات» نجد رؤية للتاريخ منذ بداية ظهور الدعوة الإسلامية حتى عصرنا الراهن، يكاد يغلب عليها طابع التماثل المطلق. وهى رؤية مستخلصة من قراءة ظاهرية حرفية للنصّ القرآنى والسنة النبوية. على أن الأمر لا يقف عند حد التماثل فحسب، وإنما يمتدّ كذلك إلى محاولة

تفسير الواقع الراهن وتغييره بمقتضى هذه الرؤية التماثلية المطلقة. فإذا كنا نقرأ في القرآن الكريم الآية (٤) من سورة يونس «إنه يبدأ الخلق ثمّ يعيده» ونقرأ الآية (١٠٤) من سورة الأنبياء « كما بدأنا أول خلق نعيده، وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين» . وإذا كانت جمهرة المفسّرين تفسّر هاتين الآيتيْن بالبعث بعد الموت، فإن شكرى مصطفى يفسرها على نحو مختلف تماما. فالمقصود عنده أن الله سبحانه وتعالى، كما يبدى ويعيد في تدمير الكافرين كلما ظلموا، وكما يبدى ويعيد في توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، فكذلك سيفعل بالنسبة لكل شئ. فالتعبير «كما» كما يقول شكرى مصطفى يفيد المثْلية في كل شئ. وتأسيسا على هذا فإن ما حدث مع الدعوة الإسلامية في أول الزمان سيحدث مثله في آخر الزمان. ونحن في آخر الزمان كما تقول «التوسمات» ، ولهذا «لابد من سلوك طريق النبىّ صلّى الله عليه وسلم وأصحابه شبراً بشبر وذراعا بذراع. لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة متكررة لا تتغيرّ ولا تتبدّل ولا تتحول: فكما بدأ الاسلام يعاد الاسلام. لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشتركة ولا رأى جماعى ولا.. ولا. قال الله وقال الرسول وحسب» . وهذه الرؤية تذكرنا بنظرية العود الأبدى عند الفيلسوف نيتشه وإن تكن من منظور دينى خالص، وقد تكون هذه الرؤية «الكمائية» مغرقة في حرفيّتها وأصوليتها، ومع ذلك فقد نجد أنها لا تختلف كثيرا من حيث الجوهر عن الحركة الاسلامية القطبية (نسبة الى سيد قطب) والجماعات الإسلامية المتفرعة منها التى تقول بالحاكمية لله، بديلا عن حاكمية البشر التى تدينها وتكفّرها، كما تدين المجتمع الذى يرتبط بها. فبحسب هذه الدعوة الحاكمية، يصبح الدين جهازاً سلطويا سياسيا، ويصبح القائمون به وكلاء عن الله، وليسوا وكلاء عن البشر أو المجتمع. ولما كان القرآن على حد

قول الإمام على بن أبى طالب «لا ينطق وإنما ينطق به الرجال» ، فإن قراءة هؤلاء الرجال القائلين بالحاكمية لله، والحاكمين باسمه، ستصبح المرجعية الوحيدة المطلقة فى كل ما يمس شئون الدولة والمجتمع، وسوف تصبح قرارات سلطتهم الدينية السياسية قرارات مقدسة لأنها تجسّد النص الدينى وتنطق به وتحكم باسمه. والجماعات الإسلامية جميعا باختلاف مسمياتها وتشكيلاتها هى امتدادات وتفريعات من هذه الدعوة القطبية. وليس ما تمارسه هذه الجماعات من تكفير للمخالفين لرؤيتها ودعوتها ومن ارهاب مسلح وقتل على مختلف المستويات الطائفية والسياسية والمدنية، إلا مظهرا لما تعتقد أنه ممارسة للحاكمية لله التى تتجسد فيها، قبل أن تنجح فى إقامة هذه الحاكمية رسميا.

على أن هناك من الجماعات الاسلامية الأصولية التى تختلف مع هذه الدعوة أى مع هذه الرؤية إلى الحاكمية الإلهية، بل تعبر عن اختلافها مع الداعين إلى السلطة الدينية عامة. وهى تذهب إلى القول بالدولة الإسلامية لا الدولة الدينية، أى بألاّ يتولى السلطة رجال الدين وإنما رجال مدنيّون، على اختلاف تخصصاتهم، يقومون بتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا شاملا فى أجهزة الدولة وفى المجتمع عامة. والواقع أن التمييز بين السلطة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية أو استلهامها فى الدولة الإسلامية تمييز وارد. بل هو تمييز متحقق بالفعل فى أغلب البلاد العربية بمستوى أو بآخر. بل ليس ثمة بلد عربى واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية. فجميع هذه البلاد تطبق الشريعة الاسلامية وتستلهمها بحسب قراءاتها لها، وبحسب ملابساتها المجتمعية الخاصة. وأغلب هذه الدول - إن لم تكن جميعا - دول إسلامية بنص أغلب دساتيرها. بل إن بعضها يغالى فى تطبيق الشريعة الى حدّ الحرفية والجمود

والتعصب المظهرى الشكلى. والأمر الذى له دلالة أن هذا يتمثل بوجه خاص فى اشد البلاد العربية والاسلامية تخلفا من الناحية الاجتماعية والثقافية والحضارية عامة! على أن هذه الحركات الإسلامية التى تتخذ دعوتها مظهر الاعتدال، وتختلف مع الدعوة الى الحاكمية لله، والى الدولة الدينية، وتدعو الى الدول الاسلامية أى تطبيق الشريعة الاسلامية، لا تكتفى ببيان مظاهر القصور فى تطبيق الشريعة الاسلامية فى الدول العربية والإسلامية القائمة وبالدعوة الى التصحيح والتغيير، بل لعلها تسكت عن أبشع مظاهر القصور والخروج عن كل القيم الدينية والانسانية عامة فى بعض هذه البلاد، وتكرّس جهودها للعمل السياسى الدعائى التعبوىّ المنظّم سعيا الى الوصول الى السلطة والسيطرة على أجهزة الحكم. وفى الحقيقة، إنه ليس المهم فى هذه الحالة أن يكون على رأس الدولة مشايخ وفقهاء ورجال دين، أو مدينيون متخصصون فى مهن مختلفة مادام الأمر سيتخذ فى النهاية طابع تسييس الدين، أو تديين السلطة السياسية فى إطار المشروع الدينى الذى يتبناه هذا التنظيم الاسلامى السياسى أو هذه الجماعات الاسلامية المتسيِّسة. إن التمييز بين الدولة الدينية والدولة الاسلامية تمييز وارد كما ذكرنا فى حدود تطبيق الشريعة الاسلامية أو استلهامها بحسب احتياجات الواقع والمصالح العامة المتجددة. إلا أن هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين. فمعنى هذا أن تصطبغ الدولة بكل أجهزتها وتوجهاتها وأحكامها وسياساتها بصبغة دينية خالصة بحسب الرؤية الخاصة لهذه الحركة سواء أصبح على رأس الدولة مشايخ دين أو مدنيون سيخضعون بالضرورة للفتاوى الدينية لحركتهم، مما سوف يضفى صفة القداسة والإطلاقية على كل مايباشرونه من أعمال سلطوية فى مختلف أجهزة الدولة ومختلف شئون

المجتمع.

ولهذا إذا كان الاختلاف بين الإرهابيين المتعصّبين والمعتدلين هو اختلاف فى الأسلوب (وربما فى التوقيت!) فإن الهدف بينهما واحد هو السلطة السياسية الدينية. وهكذا يختفى الفرق بين الدولة الاسلامية - دولة تطبيق الشريعة الاسلامية واستلهامها - والدولة الدينية، ونظرية الحاكمية لله. ويكاد يختفى الفرق كذلك بين الرؤية الاسلامية السنّية للعلاقة بالسلطة السياسية، والرؤية الاسلامية الشيعية لهذه العلاقة. والواقع أن الحركات الإسلامية السياسية المتعصبة منها والمعتدلة هى تطعيم شيعى جديد للرؤية الاسلامية السنّية. فالاسلام السنّى لايعرف ولاية الفقيه، ولا يقول بالسلطة الدينية. وليست الدعوة فى القرآن الكريم الى الحكم بما أنزل الله، إلا دعوة الى الحكم والفصل بالمعنى القضائى فيما يختلف فيه من أمور، ولايقصد بها السلطة السياسية. فضلا عن أن واقع الخبرة الطويلة سواء فى التاريخ الإنسانى عامة أو فى التاريخ العربى الاسلامى خاصة، يقدم درسا مأساويا بليغاً ينبغى أن نستلهمه فى ضرورة استبعاد أى شبهة قداسة أو قيمة مطلقة كمرجعية أساسية للسلطة السياسية. بغير هذا ستتجمد الحياة السياسية والمجتمعية والفكرية، ويصبح نقد السلطة أو الاختلاف معها سبيلا الى الاقصاء والتكفير والإبادة الجسدية. ألم يتحقق هذا اليوم فعليا فيما ارتكبته الجماعات الاسلامية من قتل لمسلمين لاشك فى إسلامهم مثل الشيخ الذهبى والدكتور فرج فودة ثم من محاولة اغتيال نجيب محفوظ ومن إرهاب دموى وقتل لممثّلى السلطة المدنية ولمواطنين أبرياء؟!.

هل نستطيع أن نصف هذا بأنه انتفاضة شعبية ثورية مسلحة، من أجل الاصلاح والتجديد، كما يحلو لبعض المثقفين العرب أن يصفها؟.

أين الجماهير الشعبية من هذه الحركة، وأين الأهداف التى تحملها هذه الحركة وتقدم بها حلولاً موضوعية لمشاكل الجماهير ومعاناتهم!؟ وأين الثورية فى أن نقرأ لمفكر اسلامى من أكثر مفكريهم اعتدالاً يكتب فيكفّر فنّ النحت وفن الرسم التشخيصى لأنهما يشخصان الملامح الإنسانية، ويرحب باللوحات التجريدية الخالصة ويراها امتداداً واستجابةً للرؤية الاسلامية للفن. كأنما الأصنام التى حطمتها الدعوة الاسلامية فى بداية معركتها ضد الوثنية ما تزال مستمرة حتى يومنا هذا فى الفن التشخيصى!؟ وأى ثورية وأى مصلحة شعبية وأى إصلاح وأى عدالة اجتماعية فى أن يفتى بعض المعتدلين من هؤلاء الاسلاميين بالإباحة لآحاد الناس فى إقامة الحد على من يرون – فى تقديرهم الخاص!– انهم ارتدوا عن الاسلام، إذا ما تقاعست السلطة عن إقامة هذا الحد؟ وأى عقلانية وأى تحضر فكرى فى تكفير عالم مجتهد مسلم لا شك فى إسلامه هو الكتور نصر حامد أبو زيد فى قراءته وتفسيره للخطاب الدينى بحسب سياقه الاجتماعى وملابساته التاريخية بل والتفريق بينه وبين زوجته بسبب ذلك!؟ هذا بعض ما يرتكبونه فى مجال الحياة العامة والفكر والثقافة وهم بعد لم يتمكنوا من السيطرة على السلطة السياسة. فماذا نتوقعه منهم عندما يتحقق لهم ذلك!؟ إنها النكسة الى أشد صور التاريخ تخلفا واستبداداً وظلاماً.

على أن الأمر لايقف عند حدود ما تتبناه هذه الجماعات الاسلامية من أراء أصولية جامدة متعصبة إقصائية، وما ترتكبه من إرهاب مسلح، وإنما المحنة تتمثل فيما ينتشر فى مجتمعنا المصرى والمجتمعات العربية عامة من مناخ دينى لاعقلانى متخلف شبه اسطورى لا صلة له بصحيح الدين، ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. قد لاتكون هذه هى مسئوليتهم

المباشرة، وقد تكون ظواهر عشوائية على حد قول أحد مفكريهم، إلا أنهم مصدرٌ من مصادر نشر هذا المناخ بما يقومون به من تعبئة مجردة إطلاقية يغلب عليها الطابع العاطفى الانفعالى، يشحنون بها الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة والشعبية عامة، ويغيبونهم عن الحلول الموضوعية لمشاكهم الحقيقة ومعاناتهم اليومية.

ولاشك أن نجاح الحركات الاسلامية الأصولية فى نشر دعوتهم والتعبئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص إنما يرجع أساسا الى الأوضاع المتردية فى واقعنا المصرى والعربى عامة، واستشراء التخلف الاجتماعى والاقتصادى والتمايز الطبقى وسياسات التبعية للرأسمالية العالمية والخضوع بوجه خاص للرأسمالية الأميريكية وربيبتها اسرائيل. فضلا عن تفاقم الفساد والبذخ، ومظاهر التغريب الأجنبى والتحديث المظهرى النخبوى وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية الى جانب تمزق النظام العربى، واستفحال العدوانية الاسرائيلية والعجز العربى عن التصدى لها رغم البطولة الخارقة للانتفاضة الفلسطينية. إن الحركة الاسلامية السياسية هى بغير شك رد فعل جهادىّ لهذه الأوضاع وهى دعوة تعبوية روحية أخلاقية فى مظهرها على الأقل لو صدقت النوايا لاستعادة الهوية على أساس دينى وخاصة بعد فشل المشروع القومى وضعف الحركة اليسارية، على أن الحركة الإسلامية الأصولية تختلف فى أساليبها ومناهجها ومواقفها من بلد عربى الى آخر، بل وتنخرط بعض فصائل هذه الحركات الاسلامية الأصولية فى المقاومة والنضال ضد العدوان الاسرائيلى المتصل على الشعب الفلسطينى والشعوب العربية عامة، وضد حليفه وسنده الأمريكى. إلا أن هذه الحركات الاسلامية فى مجملها برغم هذه الأوضاع والمواقف – لو صدقت النوايا – تكاد تقتصر – كما

ذكرنا – على الجانب الدعائى التعبوى دون أن تقدم رؤية برنامجية تنموية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع، اللهم إلا الشعار التعبوى المجرد«الاسلام هو الحل»، فضلا عما تتخذه بعض فصائلها من أساليب ارهابية ومواقف جامدة متعصبة خالية من أى تفتح عقلانى موضوعى. وقد يكون شعار الاسلام هو الحل شعاراً تعبويا بهدف إبراز وتأكيد الهوية المفتقدة فى ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومى والتبعية. على أن الهوية ليست مجرد انتساب الى عرق أو الى قومية أو الى دين أو الى ثقافة معينة، حقا إن هذه العناصر تدخل حميعا فى تشكيل الهوية، ولكن الهوية لا تقتصر على واحد من هذه العناصر وحدها ولاتشكل أقنوما نهائيا مطلقاً متحققاً سلفا، ولا يبقى إلا البحث عنه وتأكيده بالشعارات المجردة والدعاوى الماضوية الجامدة! وإنما الهوية الى جانب مراعاة التراث فى مختلف تجلياته بتكل عقلانى مستنير هى مصالح وأفق مفتوح على المستقبل تتحقق وتتجدد بتجدد المعرفة والعلم والعمل والانتاج والإبداع والتفاعل مع ضرورات الواقع الطبيعى والانسانى وامكانياته المادية والمعرفية المتجددة. ولهذا لا يرتفع سؤال الهوية إلا حيث يسود القمع والقهر والإحباط والتخلف والتغريب والاستبعاد من قوة داخلية رجعية أو خارجية استعمارية. ولكن الرد لا يكون بالمرجعية الماضوية والتشبث بها تأكيدا لهذه الهوية المفتقدة، وإنما بإعمال هذه الهوية وتأكيدها وشحذها بالعمل والانتاج والتجدد المعرفى والابداعى والتصدى الموضوعى لعقبات الحاضر. فبهذا تتطور الهوية وتتفتح وتتجدد وتزداد غنى وخصوبة وفاعلية واستنارة، ولا تتحول الى كلمات وشعارات مجردة وأمنيات سلفية ماضوية ودعاوى عاطفية رومانسية تضاعف من الغربة والتغريب والتغييب عن حقائق الواقع ومتطلباته.

ولعل هذا هو ما يجعل الحركات الأصولية الاسلامية رغم طابعها

الجهادى التعبوى وبعض مواقفها الرافضة لمظاهر التخلف والاستغلال والتغريب وفقدان الهوية، والمعادية للعدوانية الاستعمارية والصهيونية، قوة تخلف لا قوة تقدم، وقوة تجهيل وتغييب للوعى لا قوة استنارة وإبداع. وهذا ما يجعلها– يا للمفارقة – مصدراً لدعم الأنظمة الرجعية والتابعة التى تبدو أمام الجماهير رغم رجعيتها وتبعيتها أكثر قدرة على ضمان الأمن والاستقرار والعقلانية واحترام هامش مهما كان ضئيلا من الحرية والديمقراطية من هذه الحركات الاسلامية الأصولية لو استولت على السلطة.

هل يعنى هذا، إنكار وإهدار كل ما تعنيه هذه الحركات الاسلامية السياسية سواء المعتدل منها والمتعصب وحرمانها من حق المواطنة والتعبير عن نفسها والعمل على تحقيق ما تراه مشروعاً نهضويا أو حضاريا؟

الحق، أن هذه الحركات الاسلامية السياسية ظاهرة موضوعية لا سبيل الى انكارها أو الاكتفاء بالتعامل معها إداريا وقمعيا رداً على منهجها الإرهابى.

إننا بهذا نستبقى جذور الداء الدى سيظل ينمو ويبرز مالم نحرص على استئصاله بمواجهة كل السياسات والاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمتردية والعمل على علاجها وتخطيها فى إطار رؤية استراتيجية قومية شاملة تستند الى المشاركة الديمقراطية الشعبية من ناحية والرؤية العقلانية الموضوعية لحقائق واقعنا الاجتماعى والقومى والعالمى من ناحية أخرى.

وبهذا يمكن أن ينفتح باب الحوار مع كل القوى الحية فى المجتمع بما فيها هذه الجماعات الاسلامية على اختلاف اجتهاداتها

ومواقفها على قاعدة احترام الخلاف والاختلاف والالتزام بالمشروعية والديمقراطية وتداول السلطة ونزع فقه التكفير والارهاب والابادة الجسدية، والاجتهاد فى تنمية فقه التحرير والتقدم الاجتماعى والتجدد الفكرى.

هذا... أو تكريس التخلف والتجهيل والتمزق الوطنى والقومى والتبعية والصدامات الاجتماعية والفكرية المجدبة.

هل يتناقض العلمانيون مع هذه الدعوة؟

٢ – العلمانية: تحرص كتابات العديد من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، على تصوير العلمانية بأنها ليست مجرد رؤية فكرية ومنهجية تدعو الى فصل الدين عن الدولة، بل هى كذلك دعوة الى عزل القيم الروحية والأخلاقية والعرفية عن حياة الناس ودنياهم وممارستهم، وهى بهذا دعوة دنيوية معادية للدين وللقيم الانسانية عامة. وهى فى تصورهم أو دعواهم توحّد بين الانسان الحى والطبيعة المادية وتجعلهما فى مستوى واحد بحيث يكون الإنسان مجرد مادة نفعية تسعى لإشباع حاجاتها المادية الغريزية الجشعة، بل إن العلمانية كما يذهب بعض مفكريهم ترادفا شبه كامل الرؤية المعرفية للإمبريالية الغربية وأداة من أدواتها للاستغلال والاستبعاد وقهر إنسانية الإنسان.فالامبريالية هى الرؤية العلمانية على مستوى العالم. وبهذا المعنى فالعلمانية فى نظرهم ضد الهويات والخصوصيات القومية والتراثية بوجه خاص ورمز للتبعية الثقافية للغرب، وهى إهدار كامل للثقافات الوطنية والقومية وتغريب لها وهيمنة عليها.

وتختلف هذه الأحكام فى كتابات الأصوليين الاسلاميين المعاصرين وتتفاوت بين المغالاة والاعتدال. ولكنها جميعا تكاد توحد

توحيداً مطلقا بين العلمانية والإلحاد. وبينها وبين النظرة المادية السطحية بما تعنيه هذه المادية - عندهم - من نفعية وجشع وأنانية واستغلال وعدوان وفقدان ونكران للقيم الروحية والاخلاقية والانسانية عامة. وتستند هذه الأحكام الى ترجمة لكلمة العلمانية الغربية فى جذرها اللاتينى التى تعنى الزمانية أو الدنيوية. ويميزون بين هذه الدلالة الدنيوية وما قد توحى به الكلمة فى صيغتها العربية من أنها تعنى العلم. ولهذا يستبعدون هذا الايحاء، ويحرصون على نطقها بفتح العين لا كسرها. والواقع أن ما يعنينا - كما فعلنا مع مصطلح الأصولية - ليس الأصل الغربى الذى تترجم عنه، وإنما دلالتها المتداولة فى الوعى العام وفى الخطاب العربى المعاصر.

وفى هذا الإطار نتبيّن أن العلمانية تعنى الأمرينْ معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها. فالمفهوم بصرف النظر عن المصطلح الذى تترجم الكلمة عنه، إنما يعنى رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعى، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة. وفى هذا يلتقى مفهوم العلم بمعناه الموضوعى، بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق فى مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعنى رفض الدين أو القيم أو الاخلاق أو التراث أو البعد الثقافى والروحى للانسان. أو رفض الهوية الذاتية والقومية. ولا يعنى النظرة المادية بهذه الدلالة الضيقة النفعية الجشعة.

وليس كل علمانى هو بالضرورة غير مؤمن أو غير مسلم، أو ملحد، وليس كل متدين أو مسلم هو غير علمانى. فلا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستبعادية بين العلمانية والدين والقيم والاخلاق والتراث والهوية الوطنية والقيمية كما يذهب بعض الأصوليين الاسلاميين. وما اكثر الأمثلة فى

تراثنا العربى الاسلامى القديم. واكتفى بالإشارة الى مثال سبق أن ذكرته فى مقال قديم. يتعلق هذا المثال بموقف عالمين إسلاميين جليلين فى تراثنا القديم من قضية دنيوية هى قضية غلاء الأسعار. هذان العالمان هما الإمام الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى. فكلاهما أعمل فكره فى تفسير هذه الظاهرة الدنيوية. فالقاضى عبد الجبار فى كتابه «المغنى» يرى أن سبب الغلاء على حد تعبيره هو «قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة الى ماهو موجود. وأن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدى الى فساد يعمّ الفقراء» ولهذا ينتهى القاضى عبد الجبار الى دعوة الإمام الى التدخل «لتسعير بعض الأمتعة على التعديل» أى مراعاة للمصلحة العامة. أما الإمام البلاقلانى فى كتابه «التمهيد» فيرجع الغلاء والرخص فى الأسعار لا الى العرض وإنما الى الطلب أو ما يسميه «الرغائب والدواعى». فالحصار المضروب على مدينة لايرفع الأسعار داخلها – كما يقول – ذلك لأن الله «لو خلق الزهد فى الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قلّ بقليل أو كثير» وعلى هذا «فإن جميع الأسعار من الله تعالى» «لأنه هو الذى خلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى على الاحتكار».

هاذان إمامان من أئمة مفكرى الاسلام، يختلفان فى تفسير ظاهرة من الظواهر، فيذهب القاضى عبد الجبار الى تفسير هو مايمكن أن نطلق عليه التفسير العلمى أو العلمانى، أى الذى يستند الى أسباب موضوعية طبيعية، على حين أن الإمام الباقلانى يفسر الظاهرة نفسها تفسيرا دينياً، ويرجع سببها، بل سبب وعلة كل شئ الى علة خارج الطبيعة أو فوقها هو الله شأن كثير من الأشاعرة. وفى كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» فصل خاص بقضية السببية فى إطار المذهب الأشعرى.

المهم هنا أن التفسير الدينى يناقض التفسير العلمانى، إلا أن علمانية تفسير القاضى عبد الجبار لا تتناقض مع تدينه وإيمانه واسلامه. وتراثنا العربى الاسلامى حافل بالخلافات حول التفسير العقلى والتفسير النقلى للظواهر المتخلفة فى إطار الدين. والعلمانية – فى الحقيقة – ليست إلا امتداداً للعقلانية فى الرؤية والمنهج والسلوك. ولعل الحدبث النبوى «أنتم أعلم بشئون دنياكم» أن يكون تأكيدا لهذا المعنى، ولهذا فالتعامل مع الظواهر وتفسيرها فى اطار تحققها الموضوعى الدنيوى فى واقع حياة الانسان وفى ضوء المصالح المجتمعية العامة بمنهج علمى خالص بعيداً عن الاستعانة بأسباب خارج سياقها الموضوعى، لا تتناقض مع الدين والتديّن. ولكنها – بالطبع – تتناقض تناقضا كاملا مع الرؤية الأصولية التى لا تفسر الظواهر والمشاكل المختلفه بالدراسة الموضوعية لها وإنما بالرجوع الدائم الى النصوص الدينية للبحث عن إجابة مطابقة!.

خلاصة الأمر، أن العلمانية لا تتناقض تناقضا استبعاديا مع الدين والايمان، بل لعل العلمانية أن تكون منطلقا صالحا للتجديد الدينى نفسه بمايتلاءم ومستجدات الحياة والواقع. والعلم والعلمانية بشكل عام، لا يتمثلان فى ادواتهما التكنولوجية أو فى الموضوعات المحددة التى يعالجانها، وإنما فى مايعبران عنه من رؤية معرفية وانتاجية وابداعية للانسان. وهما بهذا قيمة روحية كذلك من أبرز قيم إنسانية الانسان. ولهذا فالدعوة الى أسلمة العلوم والمعارف التى يتبناها الأصوليون هى دعوة الى تقويض العلم من ناحية وتشويه الدين من ناحية أخرى.

والعلمانية لا ترتبط بالثقافة الغربية الحديثة وحدها وإن تكن هذه الثقافة قد أسهمت إسهاما عظيما فى تنميتها وتطويرها. وانما العلمانية تراث

إنسانى عريق يرتبط بالتاريخ المتطور للانسان نفسه. ولهذا فهى ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية على تنوعها واختلاف مستوياتها.

ولا شك أن النظام الرأسمالى العالمى المعاصر يستغل العلم ومنجزاته التكنولوجية -- فى كثير من الأحيان - استغلالا بشعا فى قهر شعوب العالم واعتصار ثرواتهم ووقف تقدمهم، بل فى قهر واستغلال مواطنيه أنفسهم، إلا أنه ينبغى التمييز بين علمانية الحضارة الغربية الراهنة التى هى حضارة انسانية عامة لعصرنا، وبين نظامها الرأسمالى الامبريالى الذى يسيطر على العلم والنهج العلمانى ويفرغهما من مضمونهما المعرفى والإبداعى الانسانى فى توظيفهما لخدمة أهدافه ومصالحه الاستغلالية والتوسعية. ولهذا فمن التجنى بل من الغفلة هذا الخلط بين العلمانية وهذا النظام. إن معركة عصرنا للتحرر من سيطرة الرأسمالية الامبريالية على مقدرات شعوب العالم، هى فى ذاتها معركة من أجل تحرير العلم من هذه السيطرة، حتى يستعيد العلم عافيته ويؤكد حقيقته كقيمة إنسانية وبصبح قوة تحريرية تنويرية ابداعية فى أيدى شعوب العالم جميعا.

والعلمانية من ناحية أخرى لا تعنى طمس الهويات والخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية، فلعل هذا هو ما تسعى لتحقيقه الامبريالية والرأسمالية العالمية فى عصرنا الراهن، وبخاصة الامبريالية الامريكية والشركات المتعددة الجنسية لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفقاً لمصالحها. وإذا كانت الرؤية العامة والشاملة والكلية تميز قوانين العلم والنظرة العلمانية، فإن هذا لا يعنى العمومية والشمولية والكلية الكونية فحسب، كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية والفلكية، وإنما يعنى عمومية وشمولية وكلية الخصوصيات داخل مجالاتها القومية والاجتماعية كذلك،

فهناك ما هو كونى عام وعالمى شامل، ولكن هناك داخل هذا الشمول والعمومية الكونية والعالمية ما يمثل خصوصيات وتمايزات قومية وثقافية يسهم العلم وتسهم الرؤية العلمانية فى اكتشافها وادراك قوانينها الخاصة وتنميتها بحيث لا يطغى الشمول الكونى العالمى على هذه الخصوصيات ولا تتغافل هذه الخصوصيات عن هذا الشمول الكونى والعالمى، وانما يدور بينهما حوار وتفاعل واستفادة متبادلة. ولهذا فبالعلم وبالمنهجية العلمانية يتم اكتشاف الخبرات والكنوز التراثية المختلفة فى العالم واكتشاف ما بينها من تمايزات واختلافات أو من مشابهات وتماثلات، بل لعل العلمانيين سواء فى فكرنا العربى المعاصر أو فى الثقافات المختلفة فى العالم، هم أكثر الباحثين دراسة واكتشافا للخصوصيات التراثية والقومية والشعبية عامة. حقا، قد تستخدم هذه المنهجية العلمية أحيانا لتطبيق قانون انسانى عام شامل، أو قانونٍ يتعلق بخبرة مجتمعية معينة، على خبرة معينة أخرى، كما يحدث عندما يُفرض نمط من أنماط التنمية الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمعات المتطورة أو المتقدمة على مجتمعات نامية متخلفة ذات خصوصيات بنيوية مغايرة. وهو درس عميق من دروس التطبيق المنهجى للخبرات الاجتماعية المختلفة. وقد وعته واستوعبته الدراسات والمناهج العلمانية وتسعى لتجاوز أخطائه. فما أكثر ما كانت تنقل الى بلدان العالم الثالث مظاهر من التحديث الغربى، فلا يتحقق من هذا التحديث شئ اللهم بعض التغييرات القشرية السطحية النخبوية الهشة التى تفضى الى تشويه هذه البلدان وإهدار هويتها، وإعاقة تطورها التنموى المتلائم مع طبيعتها البنيوية الخاصة. ولا يكون هذا خطأ فى التحديث العلمانى، وإنما هو خطأ فى فرض خبرة تحديثية علمانية معينة على واقع مجتمعى مغاير، مما لا يتناقض فحسب مع خصوصية هذا الواقع وانما مع المنهجية العلمانية نفسها التى

ينبغى أن تراعى التمايزات والاختلافات والخصوصيات.

ولعل هذا هو سبب مانجده فى مجتمعاتنا العربية عامة من هشاشة العلمانية وهشاشة الفكر العقلانى فى حياتنا وممارساتنا. وذلك نتيجة لهشاشة وسطحية ونخبوية التحديث فى الابنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية فى مجتمعاتنا. ولعل هذا هو ما يفجر الاحساس بفقدان الهوية وبالاغتراب ويشكل مصدرا من مصادر الرفض اللاعقلانى للواقع السائد واللجوء الى القيم والمفاهيم السلفية والماضوية وتفاقم واستشراء النزعات الأصولية المتزمته التى تبلغ حد الارهاب المسلح العشوائى. ولعل هذا كذلك هو ما يجعل العديد من الجهود الثقافية التنويرية الخالصة، عاجزة عن أن تحقق هدفها المنشود، لأنها تصطدم من ناحية بعقبة هذا التحديث المجتمعى السطحى البرانى الذى لم يتخلل فى أعماق البنية الشاملة للمجتمع، ولأنها من ناحية أخرى تظل صداما سجاليا علويا نخبويا مع التعبوية الأصولية الاسلامية والدينية عامة دون الوصول الى نتيجة موضوعية محققة، ولهذا فلا سبيل الى تنوير عقلانى وعلمانى حقيقى نافذ، بغير التغيير التنموى الشامل الذى يتحقق به تحديث مجتمعى شامل عميق يتفق وخصوصية المجتمع واحتياجاته الأساسية فى إطار العصر الراهن. لا تنوير بغير تغيير، ولا تغيير بالطبع إن لم يصاحبه ويمهد له ويتطور معه تنوير موضوعى عقلانى علمانى.

والمنهجية العلمانية ليست نسقا مطلقا نهائيا، وإنما تتطور وتتجدد عبر خبراتها وتطبيقاتها واخطائها وعبر الطابع النقدى لمنهجيتها ذاتها، إلا اذا سقطت فى تثبيت وجمود عقائدى وهو ما يحولها الى أصولية لا تختلف كثيرا عن الأصولية الدينية مهما اختلفت دلالتهما. ولعل المأساة التى

تعرض لها النموذج الاشتراكى والسوفيتى أن تكون دليلا صارخا على ذلك.

ولهذا، فالعلمانية يمكن أن تضم أكثر من مشروع اجتماعى واقتصادى وثقافى، تتوحد جميعا فى الرؤية العلمانية العامة، وإن اختلفت هذه المشروعات من حيث المضامين والأهداف. ولهذا فيمكن القول بأن هناك مشروعا علمانيا ليبراليا، ومشروعا علمانيا قوميا، ومشروعا علمانيا يساريا أو ماركسيا. وأن هناك كذلك مشروعا علمانيا اسلاميا، لا كمجرد إمكانية مشروطة بالتجدد والتفتح والاستنارة العقلانية فى تفهم الدين فى إطار الملابسات الموضوعية المتجددة، وانما نراه متحققا بالفعل فى كثير من الاجتهادات الاسلامية للكثير من المفكرين المسلمين القدامى والمحدثين والمعاصرين رغم ما بينهم من اختلفات وخلافات. ولهذا فالعلمانية هى أساس للديمقراطية ومرتكز لها، لأنها تفترض بل تحتم التعدد والتمايز والتغاير والتجدد والتطور والنقد والتجريب والتجاوز، ولا تحتكر الحقيقة بحسب ثوابت مطلقة، ولا نسقط الخلاف والاختلاف فى وهدة الاقصاء والتكفير والابادة الجسدية، ولا تعرف ثنائية الكفر والايمان ولاتدعى الإطلاقية والديمومة فى احكامها بل تتسم هذه الأحكام – برغم طابعها الكلّى • بالنسبية الموضوعية والتاريخية والسياقية.

خلاصة الأمر، أن الخلاف ليس خلافا بين العلمانية والدين، أو بين العلمانية والايمان، إذ أنه من الممكن أن يتعايشا، وأن يتفاعلا وأن يتعاونا، وانما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولى للدين، والفكر الدينى المتعصب الذى يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والاطلاقية والنزعة الاستعلائية الاقصائية من ناحية أخرى.

إن العلمانية – كما ذكرنا من قبل – ليست فقدانا للهوية وتقليصا

وطمسا لإنسانية الانسان، وعمقه الروحى والثقافى، وخصوصيته القومية، وليست مجرد أداة اجرائية معملية وضعية تجزيئية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية، وإنما هى رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحى والمادى للسيطرة على كل المعوقات التى تقف فى طريق تطوره وتقدمه وسعادته وازدهاره الى غير حد، وهى ليست صيغة واحدة نهائية اطلاقية، بل جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والنضالات عبر التاريخ الانسانى المشترك رغم مافيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات بل وبفضلها. إنها طريق فسيح صاعد يتسع لكل قوى الخير والعدل والديمقراطية والاستنارة والتقدم والابداع، وهى معركة انسانية نبيلة من أجل تحقيق هذه الأهداف، ولا يتنكب عنها إلا من تتعارض مصالحه مع هذه الأهداف أو من عجزوا عن رؤية حقائق الواقع والمستقبل.

التاريخ والنظرية

فى بداية الخمسينيات انتهيت من بحث علمى عن مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة. وفى الخلاصة الأخيرة للبحث رحت أتأمل مدى صلاحية نتائجه - كفروض منهجية - لتفسير بعض الظواهر الأخرى فى مجال الدراسات الإنسانية، ومن بينها الظواهر التاريخية أو التاريخ عامة. وكنت قد انتهيت من البحث إلى أن المصادفة لا تتعارض مع الضرورة، بل هى فى الواقع ليست إلا مظهراً لتعقّد العلاقات وتداخلها وتشابكها وتراكبها وتفاعلها بين ضرورات مختلفةَ مستقلة نسبيا بعضها عن بعض. وتأسيسا على هذا، فالمصادفة ظاهرة موضوعية تقوم على أسس ضرورية رغم تعقد عناصرها وتعدد عواملها. ولهذا رحت أتساءل عن مدى صلاحية هذه النتيجة فى تفسير الظواهر التاريخية. وكان تساؤلا يحمل ضمنيا معنى الإقرار أكثر مما يحمل معنى الرفض. فالتاريخ - كما ذكرت فى البحث - ليس حركة عشوائية، بل هو أحداث محكومة بأشكال متنوعة من الترابط والعلية والضرورة. على أن العلية التاريخية ليست هى العلية الميكانيكية الارتدادية أى التى يمكن أن ترتد معلولاتها إلى عللها الأولى، أو يمكن أن تتكرر وأن

نُجرى عليها تجارب لاختبار صحتها أو بطلانها، كما أنها ليست العلية الغائية التى تتحرك أحداثها فى خط مستقيم أحادى الاتجاه ومحدد الهدف مسبقا، بل التاريخ – فى تقديرى محصلة لعوامل متداخلة متفاعلة متشابكة متناقضة من العلل والضرورات والمصادفات المختلفة، جغرافية كانت أو اقتصادية أو مصلحية أو تراثية أو قومية أو روحية أو ثقافية، أو موضوعية أو ذاتية. وبهذا المعنى، كنت أرى أن مفهوم التاريخ يقترب من مفهوم المصادفة التى انتهى إليها البحث فى مجال الفيزياء. على أنى منذ ذلك الحين لم انتقل من هذا الفرض العام إلى مجال التطبيق والدراسة التفصيلية، لانشغالى بأمور خارج الدراسات الفلسفية المتخصصة، وإن ظل هذا المعنى داخل نفسى طوال هذه السنوات البعيدة يتداخل فى فهمى لكثير من الظواهر السياسية والثقافية وفى تعاملى معها. ولم أكن أقصد بهذا التقارب بين مفهوم التاريخ ومفهوم المصادفة، أن أقيم تطابقا مطلقا بين قوانين الواقع المادى الطبيعى، وقوانين الواقع المجتمعى الإنسانى، وإنما كنت أتبين رؤية منهجية جدلية علمية عامة يشتركان فيها، وإن اختلفت عناصرهما ومعطياتهما وعملياتها، فالعوامل الذاتية تلعب دوراً كبيرا فى الظواهر التاريخية متفاعلة مع العوامل الموضوعية، على خلاف الظواهر المادية الطبيعية، دون أن يقلل هذا من موضوعية الظواهر التاريخية . بل لعل العوامل الذاتية من أهواء وتطلعات سياسية ومصالح اقتصادية وتوجهات ثقافية وملابسات وأوضاع مجتمعية متناقضة، بتداخلها وتفاعلها وتصارعها، هى التى تشكل موضوعية هذه الظواهر التاريخية. ولم أكن أقصد بهذا كذلك أن التاريخ يحكمه منطق شكل ثابت وبالتالى يمكن استخلاص نتائجه من مقدماته الأولى كما هو الشأن فى المنطق الصورى الأرسطى، أو أن غاياته ليست إلا تحصيل حاصل يمكن التنبؤ الكامل بها من تلك المقدمات.

وإنما التاريخ إمكانيات مفتوحة، يتوقف تحول إحدى هذه الإمكانيات إلى ضرورة، على العديد من العوامل والاسباب والشروط الذاتية والموضوعية وهذا ما يجعل القوانين التاريخية تختلف عن القوانين المادية الطبيعية المتفاعلة فى نسيج حركة التاريخ.

وبرغم ماتتضمنه المادية التاريخية من رؤية مستقبلية عامة، ومن نسق حتمى لحركة التاريخ، إلا أن هذه الرؤية المستقبلية وهذه الحتمية هما أولا: ثمرة استخلاصات معرفية موضوعية علمية لواقع الأنماط الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والثقافية الواقعة والممكنة. وهى ثانيا لا تتحقق موضوعيا إلا بفضل صراع الإرادات الجماعية الواعية المستندة والمسلحة بهذه الاستخلاصات المعرفية. ولهذا لا يتناقض القول بموضوعية الحتمية مع ما تتضمنه من عوامل ذاتية تشارك فى صياغة ضرورتها وحتميتها نفسها. فالحتمية ليست تعبيرا عن قدرية تاريخية محددة سلفا. إذ لو كان الأمر كذلك لما كان هناك ما يدعو الى الوعى العلمى بالواقع، أو النضال من أجل تغييره وتجديده، اكتفاء بما فى التاريخ من ضرورات كامنة فيه، تتجلى أحداثه وظواهره بمقتضاها، تماما مثل الظواهر المادية الطبيعية. على أن الوعى والنضال والفعل الإنسانى عامة لا يعنى كذلك أن التاريخ يتحرك بالإرادة الإنسانية البحتة، أو بالإرادوية – بوجه أصح – ، وإن كان للاختيار والإرادة بعد أساسى من أبعاد الحركة التاريخية. إن التاريخ يتحرك وفق قوانين موضوعية وذاتية هى التى تفرض فى النهاية ظواهره، وتحدد مساراته وتغيرها، استمراراً وتجدداً، أو نكوصا وتجمداً. فمن التشابك والتفاعل والتناقض بين الضرورات الموضوعية والمصالح والإرادات الذاتية وأشكال الوعى والقيم والدلالات الرمزية المختلفة تتشكل حركة التاريخ الإنسانى ولهذا فالمادية التاريخية لا تقول بالعلة الواحدة، الاقتصادية بالتحديد، كما يزعم بعض

الباحثين وإنما العلة الاقتصادية عنصر من مختلف العناصر الأخرى الداخلة فى تشكيل الظاهرة التاريخية. وليس القول بأن الانتاج واعادة الانتاج هو العلة المحددة فى التحليل الأخير إلا تأكيدا. لهذا فعملية الانتاج واعادة الانتاج تتداخل فيها عناصر مختلفة سياسية وايدلوجية وليست عملية اقتصادية خالصة. وأذكر أننى اختلفت مع الاستاذ الفاضل الدكتور زكى نجيب محمود حول العلاقة بين الحتمية والحرية الانسانية فى مقال بمجلة المصور فى سبتمبر ١٩٦٤ . فلم أكن أرى تناقضا بين القول بالحتمية التاريخية – بالمفهوم الجدلى الذى سبق أن عرضته – وحرية الإرادة الانسانية، على حين أنه كان يرى أن لا سبيل الى الجمع بينهما، فإمّا القول بالحتمية أو القول بحرية الارادة الانسانية. وما يزال هذا الخلاف حول مفهوم الحتمية قائما حتى أيامنا هذه لا فى مجال العلوم الانسانية فحسب، بل فى مجال العلوم الطبيعية كذلك.

على أننى ، على الجانب الآخر، كنت أختلف مع بعض الزملاء الماركسيين الذين كانوا يفسرون التاريخ بمقتضى حتمية كامنة فيه تكاد تجعل من حركته نسقا ميكانيكيا شاملا مغلقا. أذكر أن أحد هؤلاء الزملاء راح يفسر لى تغيير بعض الوزارات فى مصر فى مرحلة من مراحل التاريخ بين حزب الوفد وبعض الأحزاب الأخرى القريبة من العرش الملكى والمحتل الانجليزى، بأن هذا التغيير هو تجسيد سياسى للثالوث الجدلى المشهور، أى الانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع ثم إلى مركب الموضوع، كأنما حركة التاريخ حتى فى جزئياتها السياسية المحدودة زمنيا، تتحرك وفق منطق ثابت وقالب جاهز. ولاشك أن وراء حركة هذه الجزئيات السياسية نفسها عوامل وأسبابا ذاتية وموضوعية لا سبيل إلى إنكارها، أما ما لايمكن قبوله فهو تفسير هذه الحركة بأنها تجرى وفق

مخطط مسبق، ونسق محدد لافكاك منه. فما أكثر التشابكات والمصادمات بين الأوضاع المستجدة والقديمة والعوامل المختلفة التى كانت وراء هذا التغيير الوزارى، والذى كان مجرد إمكانية من الإمكانيات التى كان من الممكن ألا تحدث، لو تخلف عامل من العوامل، أو وقعت مصادفة من المصادفات. على أنه بهذا المفهوم الجاهز لحركة التاريخ فى أبسط تفاصيلها كانت تصدر كذلك الأحكام الجاهزة، وكانت تتّخذ المواقف المتصلبة والممارسات الذاتية المتعالية إزاء العديد من الأوضاع والظواهر السياسية والاجتماعية المفاجئة - بوجه خاص - التى لا تتفق مع المفهوم الجاهز المسبق للتاريخ.

ولعل من أبرز الأمثلة الدالة على ذلك موقف بعض الفصائل الشيوعية المصرية والعربية بل والعالمية من ثورة يولية ١٩٥٢ عند قيامها. فنتيجة لأن الذين قاموا به من رجال القوات المسلحة، اعتبرت هذه الثورة انقلابا عسكريا لمصلحة السلطة نفسها القائمة آنذاك، باعتبار أن الجيش - تقليديا - جهاز من أجهزة السلطة ولهذا فلا يمكن أن يقوم ضدها. وعندما قامت الثورة عام ١٩٦١ بتأميم العديد من الشركات المصرية والأجنبية الرأسمالية الكبيرة، اعتبر أن هذا الإجراء هو تراكم مبدئى سريع لرأس المال لتكوين رأسمالية الدولة الاحتكارية واستبعد أى تفسير غير هذا التفسير الطبقى الضيق وكان التحليل للطبيعة الطبقية لرجال هذه الثورة ولبعض مواقفهم السياسية هو الأساس للحكم على طبيعة الثورة. وهكذا كان التفسير الأحادى الجانب والمفهوم الطبقى الضيق، أو السياسى العابر والرؤية النسقية المسبقة لما ينبغى أن تكون عليه حركة التاريخ المصرى تشكل المواقف المعادية للثورة. وما أندر المواقف التى كانت تستند إلى دراسة موضوعية لهذه الثورة فى إطار الواقع المصرى المحدد والظروف العالمية

السائدة آنذاك.

على أن تاريخ الحركة الشيوعية يمتلئ الى جانب ذلك بالعديد من الاجتهادات الابداعية التى تكشف عن رؤى متحركة متفاعلة متعددة الجوانب للتاريخ. ولعلى اكتفى هنا بالإشارة إلى تجربة اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، وتجربة الطليعة الوفدية، وخط القوات الوطنية، وخط التحالف مع البورجوازية الوطنية، وتجربة الجبهة الوطنية فى بورسعيد، ومقولة المجموعة الاشتراكية غير العلمية فى السلطة، فضلا عن العديد من الاسهامات فى المجالات الفكرية والعلمية والثقافية عامة.

وبرغم هذا التاريخ الزاخر بالاجتهادات الفكرية والثقافية فضلا عن الممارسات النضالية والتضحيات الغالية، التى قدمتها الحركة الشيوعية المصرية، طوال السبعين سنة الماضية من حياتها، فإن هذا التاريخ كان ومايزال ومضات لامعة متناثرة هنا وهناك فى التاريخ السياسى والاجتماعى والثقافى المصرى، ولم ينجح حتى اليوم فى أن يصبح تيارا شاملا ممتدا عميق الجذور الاجتماعية والجماهيرية. وليس بكاف أن نفسر هذا أو نبرره بما كان وما يزال يواجهه الشيوعيون المصريون من قيود قانونية أو ممارسات قمعية أو تشويهات ايديولوجية تتمثّل فى اتهامات جائرة كعدائهم للدين أو للقومية العربية، أو تبعيتهم للأممية الشيوعية وللاتحاد السوفيتى بوجه خاص. ولاشك أنها جميعا عوامل كان لها أثرها فى إضعاف جماهيرية الحركة الشيوعية المصرية. ولكنها ليست كافية فى تفسير ذلك. بل هى وجه من وجوه الصراع الفكرى الطبيعى المتوقع دائما، والذى كان ينبغى أن يواجه ويدحض بالممارسات الفكرية والعملية الصحيحة. ولهذا ففى تقديرى أن من أبرز الأسباب على هذا الضعف الجماهيرى هو الرؤية الطبقية

العلوية الضيقة لحركة التاريخ السياسى والاجتماعى المصرى. فلم تتوفر معرفة عملية للواقع المصرى فى جذوره الشعبية العميقة فضلا عن مؤسساته السياسية والاجتماعية العلوية. ولم تتراكم خبرة حية ولم يتحقق التحام عضوى، بالقضايا الأساسية للجماهير الشعبية المنتجة والمبدعة، وبخاصة العمال والفلاحون والمراتب المختلفة من المثقفين. ولم يتم استيعاب وامتلاك معرفى خلاّق للفكر الماركسى وبخاصة منهجه الجدلى. فلقد اقتصر التثقيف الماركسى على بعض الملخصات والكتيبات ذات التوجه الستالينى الجامد، بل وفى حدود نخب المثقفين من الفئات البورجوازية الصغيرة.

أليس من الظواهر الدالة على ذلك، أنه لم تتم ترجمة الكتب الرئيسية للماركسية اكتفاء بتلك المخلصات والكتيبات أو بما كتب عنها، أو ببعض الترجمات السوفيتية والشامية التى يغلب على الكثير منها التعقيد والغموض. إن عدم ترجمة أمهات المكتبة الماركسية إلا فيما ندر، بل عدم ترجمة مقدماتها النظرية والفلسفية المتمثلة فى كتابات هيجل والدراسات الاقتصادية الانجليزية بوجه خاص، هو تعبير فى تقديرى عن ضآلة الجهد الثقافى المصرى فى تأسيس وتمثّل ونشر الفكر الماركسى اكتفاءً واتكالا على الجهود الخارجية، وعلى المبسطات والمخلصات.

ولقد أفضى هذا إلى معرفة هامشية بالفكر الماركسى وإدراك ضيق لمنهجه الجدلى، وانعكس هذا فى رؤية جامدة ميكانيكية علوية وطبقية ضيقة يغلب عليها الطابع الايديولوجى للحركة التاريخية والبنية الطبقية للمجتمع المصرى ولمنهج التعامل معها.

فالواقع الاجتماعى كما يقول لينين لا يتمثل فى خط محدد قاطع

فارق تقف فى جانب منه طبقة بورجوازية، وفى الجانب المواجه لها طبقة البروليتاريا. إن الاستخلاص النظرى المجرد للتناقض الاجتماعى المستقطب بين هاتين الطبقتين لا يعنى أنهما يتحققان على هذا النحو وخاصة فى مجتمعات البلاد النامية والمتخلفة التى لم تتبلور فيها بشكل كامل الأبنية الطبقية. بل ما أشد التداخل بين تكوينياتها الطبقية والاجتماعية سواء من الناحية الاقتصادية أو الايديولوجية. وما أكثر ما تتشكل داخل كل طبقة من هاتين الطبقتين - حتى فى حالة بلورتها - شرائح وفئات مختلفة، بل ما أكثر ما نتبينه من استمرار بعض التشكيلات الاجتماعية والثقافية السابقه القديمة، مما يجعل الصراع يتخذ طابعا بالغ التعقيد. هذا، فضلا عن أن التحليل الطبقى لا يصح فى كثير من الأحيان إزاء العمليات السياسية الجزئية الآتية المباشرة، التى قد تكون ثمرة أخطاء فى التقدير والسلوك أو تكتيكات مؤقتة، وليست تعبيرا أصيلا عن موقف طبقى محدد، وإنما يصح التحليل الطبقى إذا توفرت معطيات موضوعية عبر مراحل زمنية طويلة نسبيا، وممارسات ذات أفق مجتمعى شامل. بغير هذا يسقط التحليل الطبقى فيما يمكن تسميته بالنزعة الطبقية أو الطبقوية ذات المظهر الجزئى الخارجى المسطح.

ولعل هذا هو ما يثير تساؤلا حول العلاقة بين الواقعى والنظرى، أو بتحديد اكثر تعلقا بموضوعنا، بين التاريخ والنظرية. فالنظرية أى نظرية هى علاقة بين معطيات معرفية عامة تشكل نسقا محدداً . ومن حيث أنها نظرية فهى تتسم بالعمومية والكلية من ناحية، والثبات والاستقرار النسبيين من ناحية أخرى، ما لم تخلخل من كليتها، وتقلقل من ثباتها واستقرارها نظرية جديدة أخرى. فإذا كان هذا هو شأن النظرية، فكيف يمكن أن تنطبق على التاريخ الذى سبق أن عرضنا لمفهومه باعتباره محصلة عوامل ذاتية

وموضوعية متداخلة متشابكة متفاعلة متناقضة، تشكل امكانيات مفتوحة متعددة؟ فكيف يمكن أن تكون هناك نظرية تستوعب حركة التاريخ؟ أو بتعبير آخر، هل هناك معنى شامل يتسجد فى التاريخ ويمكن استخلاصه وتحديده عمليا؟ وعندما نتحدث عن التاريخ فلسنا نقصد التاريخ الجزئى لهذا الحدث، أو لهذه المجموعة من الأحداث. فلكل شئ أو حدث جزئى تاريخه الخاص. ووراء كل هذه التواريخ الجزئية الخاصة. هناك عوامل وأسباب وشروط مباشرة وعير مباشرة، يمكن تحديدها ومعرفتها والسيطرة عليها.

على أن الذى نقصده هو التاريخ الإنسانى الشامل، ومدى سريانه وتحركه وتدفقه وفق نسق كلى ثابت، أى خضوع حركته لنظرية كلية يمكن بها تفسير هذه الحركة فى ماضيها وحاضرها والتنبؤ بمساراتها المقبلة. وهناك من المفكرين من ينكر أن يكون للتاريخ أى معنى، وبالتالى أن تتجسد فيه أى معقولية نتبينها فى نسق منتظم لحركته. ولعل من أبرز هؤلاء كارل بوبر الذى يرى أنه لا توجد قوانين تاريخية كلية، وبالتالى يستحيل أن يكون التاريخ علما، وذلك لاستحالة أن نضع نظرياته موضع الاختبار والتكذيب، وهما شرطان عند بوبر لعلمية العلم. على أن هناك من المفكرين من يقول بالنسقية الكلية لحركة التاريخ، التى قد تتخذ شكل دوائر وحلقات منفصلة أو متداخلة بيولوجية أو ثقافية وشكل إهليلجى، أو شكل تكرار متصل لأحداثه ولسمات جوهر ية فيه إلى غير ذلك، وهذا هو ما يسمى بفلسفات التاريخ، التى نتبينها عند ابن خلدون. (وإن كنا نجد فى تفسيراته الدورية ما يعبر تعبيرا موضوعيا عن بعض سمات ووقائع الدول والمجتمعات العربية فى عصره) وفيكو وهيجل ونيتشه وشبنجلر وتوينبى وسوروكين ومحمد كامل حسين وغيرهم على اختلاف مناهجهم ورؤاهم

الفلسفية التاريخية. وبرغم ما فى هذه الفلسفات التاريخية من قسمات لامعة معبرة تعبيرا صحيحا عن بعض لحظات تاريخية مرحلية، إلا أنها أقرب إلى الرؤى الإيديولوجية منها إلى الاستخلاصات والنتائج العلمية. ويرجع ذلك إلى أنها أنساق كلية تسجن التاريخ الانسانى داخل قوالب وأطر مفروضة من خارجه.

ولقد اتخذت المادية التاريحية فى كتابات بعض الماركسيين هذا الطابع النسقى الغائى مما أفقدها طابعها العلمى وجعلها أقرب إلى الرؤية الفلسفية والإيديولوحية للتاريخ.

ونتبين هذا أساسا فى القول بالمراحل الخمس المتوالية فى حركة التاريخ من مشاعية وعبودية واقطاعية ورأسمالية واشتراكية. ولقد كان كتيب ستالين « المادية الجدلية والمادية التاريخية» مصدر إشاعتها وتعميمها وإعطائها مشروعية ماركسية زائفة، لا تتعلق بالماضى فحسب بل بالحاضر والمستقبل كذلك، كقانون شامل سائد حتمى بالنسبة للمجتمعات جميعا دون تمييز. والواقع أننا لا نجد فى كتابات ماركس وانجلز ما يذهب إلى هذه الرؤية المتوالية الخطية لحركة التاريخ. فلقد تركز عمل ماركس أساسا على دراسة بنية المجتمع الرأسمالى، وكشف بالدراسة العلمية والتحليل العينى الملموس، قوانين هذه البنية وتأسيساً على هذه الدراسة والتحليل أصبح من الممكن دراسة وتحليل أبنية المجتمعات السابقة وكشف طبيعة أنماطها الانتاجية. ولم يقل ماركس أو انجلز بتتابع خطى محتوم لتلك الانماط السابقة على الرأسمالية بالنسبة لجميع المجتمعات، بل أشار إلى نمط آخر هو نمط الانتاج الأسيوى، فى البلاد الشرقية، بل أشار كذلك إلى أنماط انتاجية جزئية مختلفة تتفق مع الملابسات الخاصة لبعض الأوضاع

الاجتماعية فى مراحل مختلفة من التاريخ.

ولم يقدم ماركس تصوراً محدداً للمجتمع الاشتراكى أو الشيوعى، وإنما استخلص بالدراسة العينية المحايثة لبنية النمط الرأسمالى، حتمية قيام مجتمع بديل، ونمط انتاج بديل، ينبع من تناقضاته الموضوعية، هو المجتمع ونمط الانتاج الاشتراكى، باعتباره مرحلة انتقالية إلى مرحلة أعلى هى مرحلة الشيوعية. ولكنه لم يحدد المعالم والآليات التفصيلية لهاتين المرحلتين وإنما اكتفى بالإشارة إلى توجهها العام. ولم يقل أن الشيوعية هى نهاية التاريخ بل لعلها أن تكون بداية التاريخ الانسانى الحقيقى. وهى فى الحقيقة هدف إنسانى نضالى يكاد يلخص كل أشواق ومجاهدات الانسان عبر تاريخه الطويل السابق. بل لعلها أن تكون مجرد نفى مطلق لأوضاع الاستغلال والاستعباد والقهر والاغتراب فى المجتمعات الطبقية عامة اكثر منها صورة محددة لواقع محدد ولهذا فهى تتضمن بعدا يوتوبيا. وعلى هذا فالمادية التاريخية ليست رؤية قدرية إيديولوجية قبلية لحركة التاريخ، وإنما هى رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الانسانى التاريخى، فى انماط انتاجه المختلفة. وهى رؤية متفتحة على إمكانيات شتى، وليست منغلقة على نسق نهائى محدد وهى تتضمن فى الوقت نفسه أداة للتحليل الموضوعى العلمى للوقائع والمصالح وانماط الانتاج المختلفة فى سيرورتها وصيرورتها، والاستناد على نتائج هذا التحليل لتسليح الوعى والارادة الانسانية الجماعية بالقدرة على تغيير التاريخ وتطويره وتجديده.

وعلى هذا فالمادية التاريخية، والمنهج المادى الجدلى يشكلان وحدة واحدة، ويعبران عن رؤية جماعية تغييرية للتاريخ نابعة من القراءة العلمية للتاريخ نفسه، وليست مفروضة من خارج التاريخ أو تخطيا وتجاوزاً

لنتائج دراسته العلمية. إلا أن المدرسة السوفيتية سارت على النهج الستالينى فى فهم المادية التاريخية، ولم تقف فحسب عند حدود رؤية خطية للتاريخ تلغى حقيقته كإمكانية مفتوحة خاضعة لعوامل متداخلة متشابكة متناقضة تجمع بين الجانب الذاتى والموضوعى، بل اتخذت من هذه الرؤية الخطية للتاريخ سندا لتغليب الجانب الذاتى الارادى البيرقراطى العلوى تعجيلا – فى ظنها – لحركة التغيير التاريخى، ضاربة عرض الحائط، بمختلف العناصرالذاتية والموضوعية الأخرى. وهكذا أصبحت المادية التاريخية فى التطبيق رؤية مفروضة على التاريخ وليست رؤية مستمدة من دراسة موضوعية عينية للتاريخ. ولهذا أفضت إلى إلغاء حركة التاريخ بدلا من التعجيل بها، بل أصبحت النظرية عقبة فى وجه التاريخ بل استبداداً بالتاريخ وقمعا له. ولاشك أن كل نظرية تسعى لفرض ذاتها على الظواهر التى ندرسها ونتعامل معها هى بمثابة سلطة استبدادية إزاء هذه الظواهر. وهذا هو ما يتحقق فى ما يسمى بحرق المراحل فى تطبيق بعض النظريات السياسية والاجتماعية، أو فى ما يسمّى بالإرادوية أى غلبة الطابع الذاتى على الحركة التاريخية والتغافل عن معطياتها وامكانياتها الموضوعية. والواقع أن كل نظرية مهما كانت درجة علميتها تتضمن – بطابعها الكلى أو الكليانى – قمعا وتقليصا لما تعبر عنه من واقع طبيعى أو إنسانى، يتكون من عناصر ومعطيات وضرورات ومصادفات متعددة متجدّدة زمانا ومكانا. فكل نظرية تسعى لامتلاك ما هو جوهرى فى هذا الواقع، وهو ما يشكل علميتها فى الحقيقة. إلا أن هذا المسلك وإن استطاع أن يمتلك بحق ما هو جوهرى أو يقترب منه، فى دراسة الواقع الطبيعى المادى فلن يكون الأمر ميسرا بالمستوى نفسه فى دراسة الواقع الانسانى. ولكن حتى فى مجال الدراسات الطبيعية، تتغير وتتطور النظرية العلمية ويصبح لها تاريخ هو محاولاتها النظرية

المختلفة للاقتراب من الحقيقة الموضوعية. وتاريخ النظريات العلمية فى مجال الطبيعة هو تاريخ خروجها من أسر حدود نظرية معينة إلى حدود نظرية أكثر عمقا وشمولا فى الامتلاك المعرفى بمعطيات الواقع الطبيعى. هكذا كان الخروج من هندسة اقليدس إلى هندسة ريمان ولوبشوفسكى، وهكذا كان الخروج من حدود فيزياء نيوتن إلى فيزياء أينشتين وميكانيكا الكم والميكانيكا الموجية. على أن الأمر يزداد صعوبة وتعقيدا بالنسبة للعلوم الإنسانية. فما أشق طريق الاقتراب من الموضوعية فى هذه العلوم، وما أشد الاختلافات النظرية والمنهجية حول الظواهر السياسية والانثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والجمالية والثقافية عامة، وذلك لتداخلها مع المواقف والمواقع الايديولوجية. ويزداد الأمر صعوبة ومشقة بالنسبة للظواهر التاريخية بوجه خاص.

بل يتحول الأمر من الصعوبة والمشقة من الناحية المعرفية والعلمية إلى الخطورة من الناحية السياسية والاجتماعية وتتمثل الصعوبة والمشقة فى الجهود العلمية الواجبة لادراك الحركة التاريخية فى تعدد عواملها وعناصرها وتناقضاتها وتحولاتها وصراعاتها وامكانياتها المختلفة، وتجنب تقليصها فى نسق كلى جامد. كما تتمثل الخطورة، عندما يصبح هذا النسق الكلى الجامد أداة سياسية – أى سلطة – لتنظيم وادارة مجتمع من المجتمعات أو حزب من الأحزاب.

ففى هذه الحالة، لا يقتصر الأمر على تقليص المعرفة وإنما إلى تقليص حركة التاريخ نفسه، بل تقليص وتجميد وإهدار القيم والحياة الإنسانية نفسها. ولعل الحكم النازى فى ألمانيا فى عصرنا الراهن أن يكون أبرز وأقسى تعبير عن ذلك. ولعل هذا – فى تقديرى – أن يكون هو العامل

الحاسم الذى تفرعت عنه عوامل أخرى عديدة، أفضت فى النهاية إلى انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى. فلقد تحولت النظرية الماركسية إلى نسق مغلق مفروض بشكل علوى إرادوى على المجتمع السوفيتى. وبدلا من أن تكون النظرية وسيلة لتحرير المجتمع من الاغتراب، فضلا عن تجديده وتطويره، أفضت إلى مضاعفة اغترابه وسجنه فى نسق نظرى مغلق وتجميد حركته. وهكذا أصبحت النظرية التاريخية نظرية غير تاريخية، وبدلا من أن ندرك معطيات الواقع الاجتماعى فى تناقضاتها وتفاعلاتها المختلفة إدراكا علميا ملموسا، تم حشر هذا الواقع فى قالب نظرى استبدادى أوقف واجهض هذه التناقضات والتفاعلات، وبالتالى اغتال كل الاجتهادات والمبادرات وامكانيات التغيير والتطوير على المستوى الاجتماعى التاريخى. بل لقد أصبحت النظرية الماركسية فى التطبيق، أقرب إلى اللانظرية، اللاجدلية، اللاتاريخية. وليس معنى هذا أنها أصبحت برجماتية خالصة. فلو كان الأمر كذلك فلربما كان من الممكن اكتشاف الخلل عبر الممارسات العملية. ولكن المفارقة أنها كانت معادية للنظرية باسم النسق الجامد للنظرية، وكانت معادية للتاريخ بالمعالجة الإرادوية العلوية للتاريخ.

على أن المفارقة الأخرى الصارخة، هى أن النظام الرأسمالى استطاع أن يتجاوز العديد من أزماته نتيجة لبرجماتيته، وعدم خضوعه لنسق نظرى جامد. كانت الخبرة العملية المباشرة، المرتبطة بالمصالح المحددة فى تحقيق الربح والمزيد من الربح، تقوده دائما إلى اكتشاف الحلول لمشكلاته وتطوير طاقاته، وامكانياته على حساب كل شئ، وأى شئ اللهم – بالطبع – إلا توسع سوقه وربحيته وتغلبه على المنافسات التى يواجهها. وأكاد أقول إن فوضى الانتاج الرأسمالى، وفوضى العلاقات الرأسمالية التى تقوم على المنافسة وسيادة قوانين السوق والتطلع الجشع إلى أقصى الربح

على المستوى القومى والعالمى، كانت - برغم ما سببته من أزمات وارتكبته من جرائم- إلى جانب الطابع الصراعى الطبقى المحتدم داخل النظام الرأسمالى نفسه، كانت دافعا إلى تطوير أدواته ووسائله وأساليبه ومناهجه الإجرائية والعملية والعلمية والتكنولوجية، بل استطاع النظام الرأسمالى بهذه البرجماتية نفسها، أن يستفيد جزئيا من خبرة التخطيط فى النسق الاشتراكى مما ساعده على التخفيف من بعض أزماته. ولعل نظرية كينز أن تكون تعبيراً عن ذلك. وعلى خلاف ذلك كان النموذج الاشتراكى السوفيتى. فقلد كان سجين نسق نظرى جامد نقيض نظريته نفسها. فأغلق نفسه عن الخبرات والتجارب الرأسمالية نفسها وتخلف عن استيعاب العديد من المنجزات العلمية والتكنولوجية بل سقط أحيانا فى أحبولة هذه الثنائية المغلوطة، ثنائية العلم البروليتارى والعلم البورجوازى.

على أن المفارقة المأساوية، هى أن تنجح العوامل الذاتية الانسانية من صراعات ومظاهرات واضرابات واعتصامات وتناقضات طبقية محتدمة، ومنافسات مس أجل الربح، ومن أجل السيطرة المعرفية والتكنولوجية، والتنوير العقلانى فى تطوير النظام الرأسمالى الذى يقوم أساسا على الاستغلال والاغتراب، على حين أن النظام الاشتراكى - فى نموذجه السوفيتى - الذى من المفروض أن يقوم أساسا من أجل الغاء استغلال الانسان وانهاء اغترابه، يفشل بسبب تجاهله وإهداره للعوامل الذاتية الانسانية.

إن الحرية النسبية المتنامية لحركة التاريخ هى التى أسهمت فى تجديد النظام الرأسمالى، بما وفرته له من امكانيات وتنافسات واجتهادات عقلانية وعلمية وتكنولوجية، على حين أن الرؤية النمطية النسقية السلطوية العلوية المغلقة لحركة التاريخ هى التى أسهمت فى انهيار النمط الاشتراكى

السوفيتي. فلقد تمت حضانة التاريخ والتعجيل بتفريخه بشكل متعسف، فكانت النتيجة هذه الولادة المجهضة، أو بالأصح- هذه التنمية المشوهة لأعظم أحلام الإنسان فى الرخاء والحرية والسعادة والتقدم.

لقد تحققت - بغير شك - العديد من المنجزات الباهرة فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية والثقافية على المستوى السوفيتى المحلى، فضلا على المستوى العالمى وخاصة فيما يتعلق بمساندة البلاد المتخلفة والنامية وحماية السلام العالمى. إلا أن هذه المنجزات قد تحققت بشكل بيرقراطى علوى ، على حساب المبادرات الجماهيرية والمشاركة المجتمعية، مما أفضى فى النهاية إلى مأساة تجميد هذه المنجزات نفسها وانهيار النظام كله. ولهذا فلم يكن مقتل النظام السوفيتى فى نظريته الماركسية، والاشتراكية العلمية، بل كان فى تخليه عمليا وموضوعيا عن هذه النظرية.

على أن هذا التخلى كان وراءه عوامل وملابسات عديدة، لعلها قد فرضته، أو فرضت على النظرية فى التطبيق توجها مختلفا بل متعارضا مع حقيقتها. ولعل من أبرز هذه العوامل والملابسات التخلف التاريخى للمجتمع السوفيتى، والحروب الأهلية، وحرب التدخل، وفشل الثورة الألمانية، والحصار الرأسمالى العالمى لهذه التجربة الاشتراكية، والتصدّى للعدوان النازى، وما سببه من تخريب، وسباق التسلح الذى فرضه عليه النظام الرأسمالى العالمى، فضلا عن العبء الكبير الذى تحملته التجربة السوفيتية فى مساندة حركات التحرر الوطنى فى البلاد النامية على مختلف الأصعدة وخاصة الاقتصادية. إن هذه العوامل والملابسات المختلفة، هى التى دفعت - فى تقديرى - التجربة السوفيتية وبخاصة فى المرحلة

الستالينية، إلى اتخاذ بعض التوجيهات التى تتعارض مع المبادئ الأساسية للماركسية، وخاصة فيما يتعلق بمركزية الدولة وتقويتها، والدمج بين الحزب وجهاز الدولة، وسيادة البيروقراطية والارادوية والأوامرية العلوية فى التنمية الاقتصادية الخالصة على حساب الجوانب الذاتية الانسانية، بهدف اللحاق بالمستوى التصنيعى الرأسمالى الغربى، وتجميد الحركة المجتمعية وقمع تناقضاتها ومبادراتها. ولكن يبقى مع ذلك السؤال: هل هذه العوامل والملابسات كان من المحتم أن تدفع إلى هذه التوجهات التى أفضت فى النهاية إلى فشل التجربة؟ نعم، كان هناك اختيار بين أمن النظام الجديد وتقوية دولته فى مواجهة المحيط الرأسمالى العالمى المعادى وبين المتطلبات الانسانية والاجتماعية للتجربة الاشتراكية. ويبدو أن الاختيار الأول هو الذى كانت له – للأسف – الأولية والأولوية. ونتساءل: ألم تكن هناك إمكانيات لبدائل أخرى غير هذه التوجهات تتيح لهذه التجربة الاشتراكية السير فى طريق تحقيق الهدف الاشتراكى وتقديم نموذج ديمقراطى إنسانى متقدم مختلف عن النموذج الرأسمالى، وأكثر احتراما للتناقضات والمبادرات المجتمعية، وأكثر قدرة على التنمية الابداعية الانسانية؟ هل كان ما تم هو الاختيار الممكن الوحيد الذى يعنى فشل النظرية فى التعامل الإيجابى مع تلك العوامل والملابسات.كما يعنى التركيز على تأسيس الدولة السوفيتية القوية على حساب تطورها الاشتراكى؟ هل كان من الممكن « للنيب » (السياسة الاقتصادية الجديدة) التى بدأها لينين عام ١٩٢١ بعد مرحلة شيوعية الحرب واستمرت حتى ١٩٢٨ عندما أوقفها ستالين، هل كان من الممكن لهذه السياسة الاقتصادية لو استمرت مدة أطول أن تنتهى بالتجربة السوفيتية إلى غير ما انتهت إليه؟ لقد تميزت هذه السياسة بأمرين: الأول هو أنها تركت مكانا للقطاع الرأسمالى وآليات

السوق فى قلب الاقتصاد الاشتراكى. والثانى هو ادراكها للأهمية الحاسمة للتحالف بين العمال والفلاحين. لقد كانت هذه السياسة ثمرة ادراك موضوعى لحقيقة الواقع الاجتماعى والتاريخى المتخلف ومحاولة تطويره بشكل يحترم خصوصيته. وفى تقديرى أنه كان من الممكن لو استمرت هذه السياسة لعقد من الزمان بعد عام ١٩٢٨ أو اكثر من عقد، أن تقدم بديلا تنمويا سياسيا واقتصاديا وديمقراطيا وثقافيا عن التنمية السلطوية الاستبدادية الستالينية ، وبالتالى نموذجا اشتراكيا مختلفا. ولكن – للأسف – لا سبيل إلى اثبات هذا عمليا وتجريبيا. فالظواهر والخبرات التاريخية لا يمكن استردادها واستعادتها ولا سبيل إلى إجراء تجارب عليها مثل أغلب الوقائع الطبيعية. ولكن التحليل الموضوعى العقلانى النقدى للخبرة الماضية – فى ضوء المنهج الجدلى – وعلى أرضية ما أفضى إليه الاختيار الستالينى، يمكن – على الأقل -- أن يرجح هذا الرأى.

على أنى لست أرى أن الذين اختاروا طريق التمية الستالينية كانوا بوعى أعداء للنظرية الماركسية أو للتجربة الاشتراكية السوفيتية، بل كانت لهم رغم ذلك بطولاتهم، كما كانت لهم جرائمهم. والقضية فى تقديرى أن رؤيتهم للتاريخ كانت رؤية ميكانيكية إرادوية أحادية الاتجاه، مما أفضت بهم إلى السعى للتعجيل بحركته دون ادراك لمختلف العوامل المتفاعلة والمتناقضة فى حركة التاريخ، ودون مراعاة بوجه خاص للبعد الاجتماعى والانسانى والثقافى والمعنوى فى هذه الحركة، مما أفضى إلى تجميد التجربة وإفشالها فى النهاية.

وهكذا تبرز لنا من جديد، أهمية وخطورة النظرة إلى التاريخ، أو بتعبير آخر نظرية التاريخ، أو النظرية فى التاريخ. وأتساءل: هل من الضرورى

أن نتعامل مع التاريخ بحسب نظرية محددة، باعتبار أن للتاريخ منطقا معينا فى سيرورته وصيرورته، وأنه يتضمن عقلانية معينة لابد من استخلاصها وتحديدها والسيطرة المعرفية والعملية عليها؟ فى تقديرى أنه لا غنى عن النظرية والتنظير والتعقيل فى تعاملنا مع التاريخ. فالنظام الرأسمالى نفسه رغم أنه نشأ وتطور بشكل تلقائى متدرج غير موجَّه، ورغم الطابع البرجماتى لممارساته، فهو يتحرك وفق نظرية كامنة فى حركته، هى نظرية التناقض بين العمل ورأس المال، بين الانتاج الجماعى والملكية الفردية، أى بتعبير آخر الاستغلال واستخلاص فائض القيمة لمصلحة الأقلية المالكة فضلا عن التنافس والتناحر من أجل الربح والمزيد من الربح، بما أفضى ويفضى إلى اشكال مختلفة من العدوان والتوسع والاستعمار والقهر الطبقى والقومى والثقافى، والاغتراب الإنسانى. بهذه النظرية الموضوعية الكامنة فى بنية النظام الرأسمالى، على المستوى القومى والعالمى، تم ارتكاب أبشع الجرائم فى التاريخ الحديث.

لعل من أبرزها اندلاع حربين عالميتين واسقاط قنبلتين ذريتين مات بسببها وشوِّه مئات الآلاف من المدنيين، فضلا عن النهب الاستعمارى لفائض انتاج شعوب آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية. على أنه بهذه النظرية التنافسية الاستغلالية التوسعية ذات المنهج البرجماتى النفعى، وتحقيقا لها، استطاع النظام الرأسمالى أن يتكيف تكيفا مرنا – فى كثير من الحالات – مع مختلف العقبات والأزمات وأن ينجح فى تجاوزها، وفى اتاحة الفرصة للعديد من المبادرات والاجتهادات والمنجزات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والعلمية والتكنولوجية. إلا أن نظريته هذه التى تتمثل اليوم فى الهيمنة الرأسمالية العالمية، والأمريكية خاصة، بعد انهيار التجربة الاشتراكية السوفيتية، ما تزال تشكل عقبة فى وجه الحرية والعدالة والتقدم

والسلام فى العالم. وما يزال النظام الرأسمالى يعانى من العديد من أزماته الداخلية التى تتمثل فى الاغتراب والبطالة والفقر والأمراض وتفاقم الفساد والجرائم والعنصرية والتو جهات الفاشية، فضلا عما تعانيه البيئة الطبيعية من تلوث يهدد العالم أجمع نتيجة لاسلوبه فى التنمية والانتاج من أجل الربح. ولهذا فالنظام الرأسمالى – لا يعدّ – كما يزعم المفكر اليابانى المتأمرك – فوكوياما – النهاية المثلى التى تنتهى عندها حركة التاريخ. حقا، هناك محاولات جديدة للتنظير الرأسمالى، فى محاولة للحد من أزماته والتخفيف ما يفجره من فروق ومشكلات وأخطار اجتماعية وإنسانية وبيئية. إلا أنها محاولات نظرية لا تخرجه من طبيعته التوسعية والاستغلالية.

أما النظام الاشتراكى – على خلاف النظام الرأسمالى – فنشأ موجّها منذ البداية، واعيا بأهدافه، مخططا لمنهج تحقيقها وفق نظرية يلتزم بها، وهى نظرية محددة واضحة المعالم للحركة التاريخية، ولقوانينها العامة.

وتتمثل هذه النظرية فى الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج، والتخطيط العام للعملية الانتاجية وسيطرة قوى الانتاج، أى الطبقة العاملة – على جهاز الدولة وقهر الطبقة الرأسمالية – بهدف إلغاء استغلال الانسان وإنهاء اغترابه وتحقيق مجتمع الوفرة والحرية الحقيقية والازدهار الثقافى الانسانى إلى غير حد. وبرغم ماحققه النموذج الاشتراكى السوفيتى من منجزات باهرة فى مجال التطوير الانتاجى والتقافى والقومى، وفى سياسته الدولية، إلا أنه كما سبق أن أشرنا، كان يفرض نظريته العلمية التاريخية، فرضا علويا إرادويا متعسفا على حركة التاريخ دون مراعاة لملابساته الموضوعية والانسانية وخصوصياته التاريخية والقومية والتراثية، مما أفضى فى النهاية إلى انهياره من داخله. على أنه برغم هذا، فما تزال الاشتراكية

هى البديل الاجتماعى والقومى والإنسانى الصحيّ. ولا شك أن انهيار النموذج السوفيتى يتيح لنا درسا ثمينا مهما كانت قسوته لما ينبغى أن تكون عليه النظرية فى فهمها للتاريخ وفى تعاملها معه. إن القيمة الحقيقية للنظرية الاشتراكية العلمية ليست فحسب فيما تتضمنه من رؤية انسانية على أسس علمية لتحقيق العدالة والحرية والرخاء والتقدم والسلام، وإنما فيما تتضمنه أساسا من منهج جدلى علمى كذلك فى التعامل مع حركة التاريخ. فقوانين هذا النهج ليست قوانين أقنومية ثبوتية، وإنما هى قوانين للحركة نفسها فى تجلياتها العامة.

فحركة التاريخ بمقتضى هذا المنهج - كما سبق أن ذكرنا - ليست معطى سلفا أو مخططا جاهزا نسعى لتطبيقه وتثبيته وإنما هى إمكانيات شتى تحكمها قوانين واسباب وعلل وشروط موضوعية وذاتية متداخلة متفاعلة، ويؤثر بعضها فى بعض تأثيرا متبادلا، وتتنوع بتنوع الأوضاع الاجتماعية والقومية والعالمية. ولهذا، فهى تجمع فى آن واحد بين الكلية والعمومية من ناحية والخصوصية من ناحية أخرى، ولا يوجد قانون واحد محدد شامل لحركتها العامة اللهم إلا قانون الحركة نفسها، فى تفاعلات عناصرها ومعطياتها المختلفة وتبادل التأثير فيما بينها. فضلا عن اختلاف وتنوع خصوصية الحركة- مكانا وزمانا - باختلاف وتنوع سيطرة بعض العناصر والمعطيات على غيرها وقيامها بالدور المحدد لاتجاه الحركة، فى هذه المرحلة أو تلك، وفى هذه التجربة الاجتماعية أو تلك، وفى إطار الحركة الكلية العامة للتاريخ الإنسانى الشامل.

وتأسيسا على ذلك، ففى تقديرى أن نقطة البداية فى التعامل مع حركة التاريخ هو الاجتهاد فى معرفة خصوصية هذه الحركة، معرفة عقلانية

عملية، تسعى للإحاطة بمختلف عواملها ومعطياتها الفاعلة فيها، فى إطار وضعها التاريخى الكلى.

ولكن لا قيمة لهذه المعرفة إن اقتصرت على حدود نُخْبة متعالية من المثقفين أو البيروقراطيين وإنما قيمتها فى أن تصبح وعيا مجتمعيا جماهيريا شاملا، يتسم بالعقلانية والاستنارة والتفتح وروح النقد والابداع، وأن يتحول هذا الوعى إلى فعل جماعى ديمقراطى تأسيسا على هذه المعرفة العلمية واختياراً وتحقيقا للمصلحة المجتمعية والانسانية العامة.

ولهذا، فإن أبرز ما تتميز به النظرية العلمية للاشتراكية ومنهجها الجدلى، هو رؤيتها ومراعاتها للتعدددية والصراعية فى حركة التاريخ، أو للتفاعل الديمقراطى فى حركة التاريخ لو صح التعبير، والسعى إلى السيطرة عليه سيطرة عقلانية علمية باسم الإنسان وبالإنسان ولمصلحة الإنسان. ومن هنا جاء القول بأن الاشتراكية هى بحق مرادف للديمقراطية وعيا علميا بتعدد امكانيات الواقع، وفعلا إراديا جماعيا إنسانيا فيها، فهى نسق نظرى مفتوح على الخبرات والوقائع الموضوعية المختلفة بما يجدد نسقها النظرى نفسه مع كل نجاح أو فشل، انتصار أو هزيمة ومآسى دامية، مع كل تجدد واكتشاف بالوعى والممارسة بالعلم والعمل. فبهذا تتجدد النظرية تاريخيا كنمط نظرى مفتوح فاعل، ويتجدد بها التاريخ نفسه كذلك بتجدد وعيه النظرى بحركته الذاتية وبالعوامل والامكانيات والتحولات المتجددة الفاعلة فيه. ولعل هذا هو ما دعا ماركس نفسه الذى تنسب إليه النظرية الماركسية نفسها إلى أن يؤكد أنه ليس ماركسيا، مبّرئا فكره من كل نسق مغلق أو رؤية قدرية قبْلية لحركة التاريخ.

ولكن ما أسهل الوصف والتعريف وأشق الاستيعاب والممارسة

والتحقق التاريخى الخلاق فى حركة التاريخ. وهذا هو معنى كل المجاهدات والاجتهادات والأخطاء العظيمة والنبيلة منها بوجه خاص.

لست أقول هذا، رداً على العديد من المحاولات المتجنية، بل المغرضة فى بعض الأحيان، لتشويه الماركسية والاشتراكية العلمية عامة، وإنما أقوله وأؤكده لنفسى أولا ثم للعديد الذين لم يزالوا يكتبون باسم الماركسية ويناضلون تحت رايتها ثم لكل محب للحقيقة والإنسان.

الماركسية وسرير بروكوست*

نلتقى لنتناقش حول أزمة الماركسية فكرا وتطبيقا، ونحن جميعا، وبغير استثناء، وبدرجات متفاوتة نسبيا، لا نملك المعرفة الحقيقة العميقة بالماركسية. ليس الأمر مجرد عيب ذاتى فينا، فى مثقفينا. فقد يكون بينهم من عرف الماركسية معرفة نظرية طيبة، واستوعب مراجعها الاساسية. إنما هو عيب موضوعى كذلك. فماركس لم يترجم ترجمة كاملة شاملة فى لغتنا العربيه. أى أنه حتى اليوم لم يدخل فى ثقافتنا العامة. فضلاعن أنه لم يجد طريقة بشكل موضوعى فى إعلامنا، وتعليمنا ومدارسنا وجامعاتنا وحتى مجلاتنا وكتاباتنا العلمية إلا فى صورة عكسية أو ضدّية فى أغلب الأحيان. لقد حوربت كتبه وصودر فى أغلب الأوقات المترجم منها طوال السنوات السبعين الماضية. ولهذا لم يتم حوار فكرى حقيقى علنى مجتمعى حول الماركسية مما كان من الممكن أن يغنى ثقافتنا وينمىّ معرفتنا الموضوعية والنقدية بها، ولعل أغلبنا قد اكتفى أو لم يجد أمامه إلا بعض ما ترجم من

* نص محاضرة ألقيت فى ندوة خاصة بالماركسية فى محلة «اليسار» المصرية

كتب ماركسية أغلبها ترجمة ركيكة، أو تبسيطات وملخصات مرّت على المصفاة السوفيتية الإيديولوجية.

ولهذا، فلنعترف أن معرفتنا الحقيقية بالماركسية معرفة محدودة مسطحة، هشة، ولاشك أن هذه المعرفة المحدودة المسطحة الهشة بالماركسية، هى امتداد لمعرفتنا النظرية العامة التى تتسم بالمحدودية والتسطيح والهشاشة. فما أشد ضعف وتخلف الفكر النظرى عامة فى ثقافتنا العامة.

لست أتحدث عن المعرفة النظرية فى حدودها الفردية، وإنما فى أفقها المجتمعى عامة، أفق الثقافة السائدة. إن الفكر النظرى لم يتح له التطور والتعمق فى مجتمعنا وثقافتنا سواء فى ظل الاحتلال البريطانى منذ ١٨٨٢ حتى ١٩٥٢، أو منذ ٥٢ حتى الآن. لقد غلب الفكر العملى البرجماتى، أو الفكر النظرى الانتقائى أو التوفيقى.

والغريب أن يكون هذا هو مصير الفكر النظرى الماركسى فى مصر رغم نشأة الحركة المصرية منذ بدايات القرن العشرين. وهى قضية جديرة بالدراسة فى بعديها الذاتى والموضوعى.

واليوم نحن نلتقى لنتساءل عن حقيقة الماركسية، وعن مصيرها وعن أزمتها، وعن دلالتها فى مجتمعنا وفى عصرنا...

وتساؤلاتنا وإجاباتنا ستكون بالضرورة محدودة بحدود معرفتنا بالفكر الماركسى كما ذكرت من قبل.

ولهذا قد يكون من المفيد أن نحدد أولاً بعض المعالم الأساسية

تغييرا جذريا ذا طابع إنسانى مستقبلى شامل.

هذا معنى أنها نظرية أى أنها نسق متجانس مترابط موحد من الأفكار التى تسعى لتفسير المشاكل الاساسية التى تواجهها الانسانية وتتضمن منهجا لحلها أو لحل جانب منها.

وفى تقديرى أن الذى يميز هذه النظرية عن غيرها من الأنساق النظرية والفلسفية السابقة أمور ثلاثة:

الأول: أنها تستمد عناصرها ومعطياتها وبالتالى قوانينها من الدارسة العلمية العينية الملموسة للواقع الاقتصادى والاجتماعى الفكرى والصراعى فضلا عن حركة التاريخ عامة فهى ليست مستخلصة من أفكار ونظريات أو عقائد أو مرجعيات أو خبرات سابقة، وإن تكن تتمثلها وتستلهمها بغير شك، وانما تستمد أفكارها من الوقائع العينية كما ذكرنا فضلا عن الخبرة العملية والممارسة النضالية.

الأمر الثانى: هو أنها ليست مجرد نظرية معرفية علمية تستمد صدقها من الدراسة العلمية الموضوعية وإنما تتضمن كذلك موقفا موضوعيا كنظرية، لتغيير الواقع تغيير جذريا لإقامة واقع مغاير يتخلص فيه الانسان من الفقر والقهر والاستغلال وتتفجر فيه إنسانيته الإبداعية وتتوفر له الحرية الحقيقية.

الأمر الثالث: أنه ليس بين الأمر الأول والأمر الثانى فواصل أو مسافات، بل هما متداخلان متفاعلان فالمعرفة لا تهتم بالفكر المجرد التأملى وإنما بالبحث العلمى من ناحية والفاعلية والممارسة العملية الانسانية من ناحية أخرى... إن الممارسة العملية تتمّ وفق هذه المعرفة،

تغييرا جذريا ذا طابع إنسانى مستقبلى شامل.

هذا معنى أنها نظرية أى أنها نسق متجانس مترابط موحد من الأفكار التى تسعى لتفسير المشاكل الاساسية التى تواجهها الانسانية وتتضمن منهجا لحلها أو لحل جانب منها.

وفى تقديرى أن الذى يميز هذه النظرية عن غيرها من الأنساق النظرية والفلسفية السابقة أمور ثلاثة:

الأول: أنها تستمد عناصرها ومعطياتها وبالتالى قوانينها من الدارسة العلمية العينية الملموسة للواقع الاقتصادى والاجتماعى الفكرى والصراعى فضلا عن حركة التاريخ عامة فهى ليست مستخلصة من أفكار ونظريات أو عقائد أو مرجعيات أو خبرات سابقة، وإن تكن تتمثلها وتستلهمها بغير شك، وانما تستمد أفكارها من الوقائع العينية كما ذكرنا فضلا عن الخبرة العملية والممارسة النضالية.

الأمر الثانى: هو أنها ليست مجرد نظرية معرفية علمية تستمد صدقها من الدراسة العلمية الموضوعية وإنما تتضمن كذلك موقفا موضوعيا كنظرية، لتغيير الواقع تغيير جذريا لإقامة واقع مغاير يتخلص فيه الانسان من الفقر والقهر والاستغلال وتتفجر فيه إنسانيته الإبداعية وتتوفر له الحرية الحقيقية.

الأمر الثالث: أنه ليس بين الأمر الأول والأمر الثانى فواصل أو مسافات، بل هما متداخلان متفاعلان فالمعرفة لا تهتم بالفكر المجرد التأملى وإنما بالبحث العلمى من ناحية والفاعلية والممارسة العملية الانسانية من ناحية أخرى... إن الممارسة العملية تتمّ وفق هذه المعرفة،

وإن تكن الممارسة مصدراً أساسيا فى الوقت نفسه لهذه المعرفة. ولعلنا نجد هذه العلاقة بين المعرفة والممارسة منذ وقت مبكر فى أطروحات ماركس عن فيورباخ التى كتبها عام ١٨٤٥.

وتأسيسا على هذا فالماركسية تقف من حيث جوهرها ضد أمرين: ضد التجريد المطلق من ناحية وضد التجريب البرجماتى الجزئى من ناحية أخرى، وبالتالى ضد أى فكر عقائدى دوجماطيقى غير نقدى وغير علمى وضد أى ممارسة تقوم على هذا الفكر..

ولو تتبعنا تطور فكر ماركس لوجدناه ينتقل من الإيديولوجيا الهيجلية إلى الاقتصاد السياسى عبْر المشاركة النضالية السياسية.

ولهذا، فى تقديرى المتواضع، ومع احترامى لقول لينين بالمصادر الثلاثة لفكر ماركس هى الفلسفة الالمانية عامة والهيجلية خاصة ، والاشتراكية الفرنسية الطوبوية والاقتصاد السياسى الانجليزى وأنها اكتمال لهذه المصادر، فأننى أرى أن الماركسية ليست مواصلة واكتمالا لهذه المصادر على حد تعبير لينين، بل هى نقد لها وقطيعة معها وخروج عليها وبهذا المعنى، وليس بمعنى الاكتمال، تكون هذه التيارات الفلسفية والسياسية والاقتصادية فى مصادر الفلسفة الماركسية. إلا أن هناك مصادر موضوعية أخرى قد تكون هى الركائز المرجعية للماركسية، هى فى تقديرى التطورات العلمية فى مجال الفيزياء وفى مجال علمْى التاريخ والاجتماع، فضلا عن التغيرات القومية والاجتماعية والاقتصادية وماصاحبها من صراعات منذ بداية عصر النهضة واندلاع الثورة الفرنسية وبخاصة الصراعات الطبقية وبروز الطبقة العاملة فى مواجهة السلطات البورجوازية الجديدة.

أما من الناحية الفلسفية، فلا شك فى تأثر ماركس تأثيراً نقديا بهذه المصادر الثلاثة وبخاصة فلسفة هيجل وتجاوزه لها، إلى جانب ثقافته الإنسانية الواسعة لمختلف المجالات والتيارات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية. بل لعل بعض الدراسات الجديدة للماركسية تتكشف تأثرا كبيرا لماركس بفلسفة أرسطو وخاصة فيما يتعلق بمفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذى يكاد ماركس يفسر بها المراحل الانتقالية فى التحولات الاجتماعية، إلى جانب تأثير فلسفة أبيقور فى تطوير مفهوم الحرية.

أردت أن أؤكد تعدد مصادر الفلسفة الماركسية فى جوانبها الثلاثة الفلسفية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولست أقصد بهذا رصداً تقريريا لمصادر الماركسية، بقدر ما أحرص على تأكيد مصادرها المتعَّددة، وبيان أين تقف الماركسية من التراث البشرى عامة، ليكون هذا درسا لنا عندما نتحدث عن الماركسية فى العصر الراهن. إن انتقال ماركس من المثالية الألمانية إلى الاقتصاد السياسى هو دلالة رمزية موضوعية فى آن واحد على انتقال من المجرد إلى العينى الملموس. أو بتعبير آخر من المثالية إلى المادية.

على أن مفهوم المادية عند ماركس مفهوم خاص مختلف تماما عن مفهوم المادية عند الفلاسفة السابقين عليه، وبخاصة الفلاسفة التجريبيين الحسّيين فى الفلسفة الانجليزية (مثل هوبز ولوك وهيوم) أو فلسفة الأنوار الفرنسية عند هولباخ وغيره.

فمادية ماركس ليست تعبر عن قوانين مسبقة تقول بأن المادة هى الجوهر النهائى لكل شئ، وليست ذات رؤية جزئية حسية خالصة، وإنما

تعنى معرفة الأشياء والوقائع كما هى فى تحققها الفعلى لا فى تصوراتها الوهمية ولا فى جزئياتها المنعزلة، وإنما فى علاقاتها وتشابكاتها التى تتخذ أشكالا مختلفة وفى تفاعلاتها وحركاتها وتغيراتها. وبهذا المعنى كذلك فهى جدلية، وليس فى فكر ماركس، هذا الفصْل - كما يُكتب كثيرا- بين المادية والجدلية.

بل إن المادية عنده غير مفصولة عن الجدلية، والجدلية هى جوهر المادية وحقيقتها. فلا مادية بالمعنى العملى الحقيقى فى المصادر النظرية الماركسية إن لم تكن جدلية. حقا، هناك فكر مادى غير جدلى نجده فى الفلسفة الطبيعية القديمة أو بعض جوانب الفلسفة الوضعية، وهناك جدلية غير مادية نجدها فى الفلسفة المثالية. ولكن المصادر النظرية الماركسية تقول بالطابع الجدلى للوقائع المادية. ولعلنا نجد فى كتابات ماركس ما يجعل الجدلية هى أساس المادية وجوهرها، ولهذا قد نجد فى كتاباته تعبير الجدلية المادية لا المادية الجدلية.

المهم فى هذا كله هو أن المادية الجدلية و الجدلية المادية التاريخية وهما مصادرتان نظريتان أساسيتان فى الفلسفة الماركسية، لا يمثلان مقدمات مجردة نفرضها على الوقائع فرضا، أو نستخلص منها القوانين المتحكّمة فى هذه الوقائع،. وإنما نتّبينها ونستخلصها بالبحث والدراسة فى الطبيعة والتاريخ .

وفى ضوء هذا نحاول أن نحدد العلاقة بين النظرية والمنهج فى الماركسية. الماركسية فى تقديرى نظرية كما هى منهج فى الوقت نفسه. وتكاد كل فلسفة وكل نظرية أن يكون لها منهجها المستمد منها. الفلسفة الوضعية مثلا تقول إنه لا يوجد فى الواقع غير الوقائع الحسية الجزئية ولهذا

ترفض القول بموضوعية الأحكام العامة. ولهذا فإن منهجها هو تفكيك التعابير والأحكام العامة تفكيكا إلى وحدات لغوية جزئية لاختبار مدى مطابقتها أو عدم مطابقتها مع معطيات الواقع الجزئية الحسية.

ولهذا نرى أن الماركسية بمصادرتها المادية الجدلية بالنسبة للطبيعة والتاريخ، ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة وتقول بالوقائع المادية فى علاقتها المتشابكة المتفاعلة المتحركة المتغايرة المتصارعة. ولهذا فمنهجها يتسلح بهذه الرؤية نفسها، أو بهذه المصادرة النظرية نفسها، ويسعى لكشف هذه العلاقات وتحديد قوانين حركتها، التى قد تختلف باختلاف الوقائع والملابسات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولهذا، اسمحوا لى أن اقف لأتحفظ قليلا إزاء تعريف لينين للجدلية بأنها علم القوانين العامة للحركة فى العالم الخارجى والفكر الإنسانى، إن مثل هذا التعميم قد يوحى بأن الحركة فى العالم الخارجى المادى والاجتماعى والفكر الانسانى قوانين عامة. وهذا قول يقينى قاطع يكاد يعيد — وان يكن بشكل مختلف — الفكرة الكلية الهيجلية المتجسدة — بحسب فلسفة هيجل — فى الواقع الطبيعى والانسانى. حقا، إن لينين فى العديد من دراساته يختلف مع تعبيره التعميمى السابق هذا. فهو يلجأ دائما إلى التحليل العينى للظواهر كشفا عن قوانينها الخاصة. بل لعلنا نذكر تعريفه للماركسية بأنها التحليل العينى الملموس للظواهر العينية الملموسة.

إن مفهوم المادية الجدلية عند ماركس رغم أنه يستند إلى مصادرة نظرية مادية جدلية فإنه منهج لاكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف، ولا يقول بشكل قَبْلىّ أى سابق على

التجربة بالقوانين العامة فى العالم الخارجى المادى والاجتماعى والفكر الإنسانى. ولعل هذه الرؤية الإطلاقية القبلية للجدل هى التى كانت– بعد ذلك – وراء مايسمى بالـ/ "Dia Mat"فى الاتحاد السوفيتى الذى صيغ باعتباره الفلسفة الرسمية للحزب والدولة والذى تم تقنينه عام ١٩٣٤وسوف نشير الى ذلك فيما بعد.

ليس معنى هذا انتقاء القوانين العامة، ولكن القوانين العامة، هى ثمرة الدراسة العينية للوقائع العينية. التى يمكن أن نرتفع بها بالبحث والدراسة إلى التعميم إلى قوانين عامة التى بدورها قد تختلف فى دلالتها باختلاف الملابسات والأوضاع الاجتماعية والتاريخية. أى بتعبير أخر إنها لا تفرض مسبقا ولا تكون لها صفة الإطلاقية والابدية، وإنما تكون موضوع دراسة وبحث باختلاف الملابسات والأوضاع.

والواقع أن هذا الفهم الإطلاقى للمادية الجدلية يكمن وراء فهم إطلاقى لمفهوم آخر هو مفهوم الضرورة والحتمية عند ماركس. يقول ماركس فى النص المعروف فى مقدمة كتابه « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» « إن الناس، فى إنتاجهم الاجتماعى لوجودهم يدخلون فى علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتفق مع درجة التطور المحدد لقواهم المادية الانتاجية. إن مجموع علاقات الانتاج هذه تكون البنية الاقتصادية للمجتمع والأساس المادى الملموس الذى يقوم عليه الأساس الفوقى القانونى والسياسى والذى ترتبط به أشكال الوعى الاجتماعى المحددة ، إن نمط الإنتاج المادى هو الذى يّحدد ويشرط سيرورة الحياة الاجتماعية والعقلية عامة. ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم وإنما العكس، إن وجودهم هو الذى يحدد وعيهم».

إن بعض القراءات الجامدة الإطلاقية الشكلية لهذا النص تسارع إلى القول بأن الوجود الإنسانى محكوم ومشروط بشكل حتمى بالواقع المادى. وهذا الواقع المادى هو الذى يحدد مسار التاريخ الإنسانى كله.

على أن القراءة الموضوعية لهذا النص، تكشف منذ بدايته أن إنتاج الناس لوجودهم الاجتماعى هو الذى يفضى إلى تحقيق علاقات مستقلة عن إرادتهم الفردية. وهذا لا ينفى أولاً مشاركتهم فى تشكيل هذه العلاقات وإن يكن بشكل غير إرادى، أى بشكل موضوعى. وهنا تلتقى الممارسة الذاتية بالتشكل الموضوعى، الذى سوف يعود بدوره إلى التأثير فى الوعى الذاتى، والممارسة الذاتية، بما يفضى بدوره إلى أشكال أخرى متطورة من العلاقات.

أى هناك تفاعل بين الذاتى والموضوعى، هناك ضرورة موضوعية تتحقق بالممارسة الاجتماعية، على أن هذه الضرورة الموضوعية يمكن أن تتغير بالوعى الذاتى بها. ولهذا يقول ماركس بوضوح ساطع « إن الناس هم الذين يصنعون التاريخ» ولقد فسر ذلك قائلاً « حتى الآن فعلوا ذلك بغير وعى خاضعين لقوى اقتصادية واجتماعية لا يفهمونها ولكنهم قادرون الآن على الوعى بها» هذه- فى تقديرى - القيمة الثورية التاريخية الأساسية للماركسية.

إن مقولة الضرورة والحتمية عند ماركس ليس أحادية الجانب، وليست لاهوتية، أو ميكانيكية أو اقتصادية. إن المثل الذى يضربه ماركس للتعبير عن تغير نمط الإنتاج بين مرحلة وأخرى، بالطاحونة اليدوية، ..طاحونة الهواء، لا تدل على أن العامل الميكانيكى أو الاقتصادى هو حيد المحرك للتاريخ. ولم يقل ماركس- كما أوضح انجلز- فى

دراسة خاصة، أن الاقتصاد هو العامل المحدد الوحيد للسيرورة التاريخية.

إن مقولة الضرورة والحتمية تتضمن القول بالعوامل المتعددة المتفاعلة والتى يلعب الوعى الانسانى والممارسة الانسانية دوراً أساسيا بينها وإن كان للعملية الانتاجية - لا الاقتصاد بالمعنى الميكانيكى الآلى- الدور الحاسم فى نهاية المطاف، وهذا ما يجعل مفهوم الضرورة والحتمية فى الفكر الماركسى تكاد أن تكون إن لم تكن هى بالفعل مرادفة لمفهوم الإمكانية. فالعالم فى الماركسية لا يحكمه قانون من التطور الكلى الذى يتوجه نحو غاية معينة، فليس هناك شئ كامن فى الطبيعة والتاريخ، أى نوع من العقلانية المحايثة التى تحكم الموجودات والأحداث الفردية وتوجهها توجيها أحادى الاتجاه. إن ماركس يرفض بشكل قطعى هذه الرؤية القدرية للتاريخ. يرفض القول بتاريخ يتّبع غاية خاصة مستقلة عن غايات يريدها الناس، فهذه الغاية لن تتحقق إلا بمشاركة واعية وإرادية للناس الذين يستطيعون فى الوقت نفسه تحقيق غاياتهم الفردية فى ضوء إدراكهم للظروف الموضوعية القائمة. إن سيرورة التاريخ عند ماركس يتحرر فيها الناس بأنفسهم من الضغوط والقيود الطبيعية والاجتماعية إنه تحقيق للذات وتفتّح متطور لا نهاية له، وليس مغلقاً على غاية محددة.

حقا، أن كل شئ يتحقق وفق قوانين محددة، وفق علل محدّدة، وهذا ما يمكن تسميته بالحتمية العلمية، التى تستبعد كل ضرورة مفارقة من خارج التجربة الإنسانية، وكل علّية غائية نهائية. إن ما يميز هذه الحتمية هى أنها لا تستدْعى إلاّ الأسباب والعلل الفاعلة والشروط المحدّدّة فى التجربة والعلل والشروط المحدِّدة لها، وهى علل وشروط إنسانية واجتماعية وتاريخية وموضوعية أساسا.

وليست القوانين العامة إلا تعميمات لهذه للقوانين المحدّدة المؤسّسة على هذه العلل والشروط. ولهذا فهى تختلف وتتنوع باختلاف الأوضاع والملابسات. وهذا ما ينفى عنها جمودها ونمطيتها المطلقة، ويعطى لها دلالات خاصة. على أن هذه القوانين العامة نتكشفها خلال دراسة تجلياتها العينية المختلفة. ولعل من أبرز هذه القوانين العامة المعبرة عن العلل والأسباب الفاعلة، هوالصراع الطبقى، والعلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج، الدور المحرِّر للطبقة العاملة والمنتجة عامة.

إن الوعى بهذه القوانين وهذه العوامل والعلل الموضوعية فى التاريخ وتأسيس الفاعلية الانسانية عليها هو الذى ينتج تحقيق الحرية الحقيقية.

لهذا لا سبيل إلى القول بحتمية قدرية فى الماركسية.

والواقع أن الذين يصفون نظرية ماركس بهذه الحتمية هم من خصوم الماركسية ومن أشياعها كذلك. فالخصوم يتخذون من هذا الفهم لاتهام الماركسية بالمادية الجامدة الميكانيكية غير الإنسانية.

أما الأشياع فيتخذون هذا الفهم لتبرير ممارساتهم الإرادوية السياسية التى يفرضونها فرضا على المجتمع والناس والواقع، فى تعارض مع ضرورات الواقع وارادات الناس.

(إن جوهر نظرية ماركس هو أبعادها العلمية والفلسفية والسياسية العملية التى تتضافر لتحقيق ثورة جذرية فى التاريخ بفضل ظهور الطبقة الاجتماعية المؤهلة لتحقيقها وهى الطبقة العاملة. وهى ثورة ضرورية وممكنة فى وقت واحد، بل لعل إمكانها مرتبط بأساسها الضرورى، وهى ثورة تسعى لإلغاء استغلال الإنسان للإنسان والقضاء على كل قهر سياسى

وذلك بإلغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج والانتقال بالتاريخ من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية.

ولا يتم هذا بشكل ميكانيكى قدرى، وإنما بالممارسة النضالية الثورية التى تعى وتسيطر على الشروط الموضوعية للواقع الموضوعى.

ومع الثورة السوفيتية عام ١٩١٧ انتقلت هذه النظرية الماركسية من أفقها النظرى إلى الممارسة الواقعية التأسيسية. وتحولت من ممارسة ثورية لانتصار ثورة إلى سلطة ثورية منتصرة فى سياق أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية وعالمية مختلفة وأصبحت الماركسية هى مصدر المشروعية لهذه الثورة ومرجعيتها الفكرية والعملية الأساسية.

ما أريد أن أدخل في تفاصيل هذه الأوضاع التى قامت السلطة الجديدة فى سياقها. على أن هذه السلطة الجديدة كان من الطبيعى أن تسعى إلى تكييف النظرية بحسب هذه الأوضاع تحقيقاً لأهدافها العامة.

فماركس لم يقدم برنامجا عمليا للتحول الإشتراكى وإنما قدم خطوطا عامة. ولقد استطاع لينين بأن يقود عملية الثورة وأن يحققها باقتدار عبقرى فى مواجهة الضرورات العملية والفكرية والتنظيمية التى فرضتها الأوضاع الخاصة والدولية وكانت هناك إبداعات فكرية وعملية عديدة مثل نظرية قيام الاشتراكية فى بلد واحد، ومثل نظرية أضعف الحلقات، ومثل الربط بين السلطة والكهرباء أى التصنيع ومثل الثورة الثقافية، ومثل نظرية حق تقرير المصير، ومثل الدعوة للسلام العالمى، ومواجهة الحرب الاهلية والتدخل الامبريالى، ولكن لعل من أبرز الابداعات العملية فى تقديرى هو مشروع لـ Nep الذى سعى به لينين أن يردم الهوة بين الطبيعة الثورية

للسلطة الجديدة وبين الواقع الاجتماعى البالغ التخلف، ربما اقتراباً من رؤية ماركس الخاصة بقيام الاشتراكية فى البلاد الرأسمالية المتقدمة، باعتبار أن الاشتراكية هى تتويج لاكتمال المرحلة الرأسمالية.

وبرغم الطابع المحلى لهذه المنجزات تدعيما للثورة، فإن الثورة السوفيتية، كانت ثورة ذات دلالة تاريخية إنسانية شاملة، غيّرت موازين القوى فى العالم، لمصلحة الطبقات العاملة فى العالم ولحركات التحرر الوطنى فى البلاد النامية.

ولكن مع تقديرنا للدور العبقرى المبدع لقيادة لينين لهذه الثورة منذ مراحلها الأولى حتى قيام سلطتها، سواء فى كتاباته النظرية أو سياساته وممارساته العملية، فما أجدرنا أن نتساءل عن مدى الإضافة النظرية التى أضافها لينين إلى الماركسية، بحيث يصح القول بالماركسية اللينينية. لعلنا نذكر مقولة ماركس الشهيرة «لست ماركسياً» فى مواجهة محاولات تحويل أفكاره إلى إكليشهات جامدة، ونظرية نهائية. وما أذكر أن لينين جعل فى حياته من منجزاته النظرية والعلمية رغم أهميتها إضافة نظرية كاملة إلى الماركسية. وأتساءل:

هل حاول ستالين وهو الذى صاغ مفهوم اللينينية كإضافة نظرية إلى الماركسية، ان يعطى لهذا المفهوم مشروعية وطنية للسلطة السوفيتية، وبالتالى لسلطته هو نفسه، فضلا عن إعطاء هذه السلطة السوفيتية مشروعية أممية؟!.

إننا نستطيع ان نحدد المعالم النظرية التى صاغها ستالين لتأكيد هذه الإضافة النظرية للينينية إلى الماركسية فى الأمور التالية:

– مسألة انتصار الثورة فى بلد واحد، مسألة أضعف الحلقات، والنمو غير المتكافىء، وبناء الاقتصاد الاشتراكى، ودكتاتورية البروليتاريا، وحزب الطبقة العاملة، والمسألة الوطنية، ومسألة المستعمرات، ودراسته للامبريالية كأعلى مراحل الرأسمالية إلى غير ذلك. وهى بغير شك إضافات غنية فكرية وعملية إلى رصيد النضال الثورى، وهى بغير شك عناصر نظرية وإجرائية تعبر عن نظرية التجربة السوفيتية، الثورية وخاصة فى بدايتها. وعندما أضافها ستالين إلى الماركسية كمرجعية للثورة الاشتراكية عامة كاد أن يجعلها فى الحقيقة المرجعية الاساسية لهذه الثورة، بل كاد يخفُت إلى جانبها الصوت الحقيقى للماركسية، لقد تحولت الماركسية فى ثَوبها اللينينى بمفهوم ستالين إلى مذهب رسمى للحزب الشيوعى السوفيتى وللسلطة السوفيتية.

وهكذا تحولت (الماركسية) إلى مؤسسة حاكمة هى المرجعية الأساسية والوحيدة فى الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية فى الاتحاد السوفيتى، وتحولت المادية الجدلية. كما سبق أن أشرنا إلى †Dia MatÆأى إلى قواعد قانونية سلوكية فكرية للدولة والحزب. إبتداءً من ١٩٣٤ باعتبارها الفلسفة العامة التى تعبر عن القوانين الشاملة للمادية الجدلية ولسيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر والحكم والمعيار الوحيد على صحة وصدق كل فكر فلسفى أو علمى أو اقتصادى أو عملى عامة.

وأصبحت مهمة العلماء استخلاص قواعد هذه الفلسفة القبْلية من الطبيعة والتاريخ باعتبارها المبادئ النهائية لحركة الواقع، ولمنهج المعرفة. وأصبحت الـ Dia Mat بمثابة بوليس سياسى للحقيقة بل تحولت المادية التاريخية إلى رؤية تطورية اقتصادية نهائية للحركة التاريخية الاجتماعية ذات الاتجاه الواحد.

وأصبحت هذه الـ Dia Mat وسيلة لتمرير وتبرير كل سياسات السلطة البيروقراطية التى أصبحت دكتاتورية على الحزب وعلى الطبقة العاملة نفسها. والأخطر من هذا أن أصبحت هذه السلطة السوفيتية بسلاحها النظرى هذا هى المرجعية الوحيدة للحركة الشيوعية فى العالم أجمع. وهكذا جُمِّدت الماركسية وانتهت كعلم وكممارسة وكفلسفة، واصبحت أدبياتها تلقينية تبسيطية مطلقة الصحة واليقين بل تفرض نفسها فرضا إجبارياً.

ولهذا نرى ستالين يقول فى كتابه حول مسائل اللينينية:

« أليست اللينينية تعميما لتجربة الحركة الثورية فى كل مكان. أليست أسس نظرية وتكتيك اللينينية صالحة وإجبارية لجميع الأحزاب البروليتارية فى كل البلاد» ؟.

وهكذا باسم اللينينية فرضت الدولة السوفيتية سلطاتها على الحركة الشيوعية العالمية. واصبحت الماركسية ترقد جثة هامدة فوق سرير بروكوست أو سرير الدولة السوفيتية البيروقراطية تنقص أو تزيد بحسب طول هذا السرير – سياسيا ومصلحياً– أى بحسب المصلحة السياسية البرجماتية الخاصة لهذه السلطة.

ولا يمكن تفسير هذا بالعامل الذاتى وحده أو الفهْم المتخلف الخاص بالماركسية مع أهمية هذا العامل، وإنما هناك بعض أسباب موضوعية تتعلق بالطابع المتخلف للمجتمع السوفيتى، وبروز النازية التى كادت تشكل تحدّيا مباشرا للتجربة السوفيتية والرغبة فى اللحاق بالنظام الرأسمالى إلى غير ذلك.

ولست أنكر مع ذلك ما حققه الاتحاد السوفيتى من إنجاز عظيم فى هزيمة النازية، وفى دعم حركات التحرر الوطنى ومختلف حركات الطبقة العاملة فى العالم. ولكنها حققت هذا فى تقديرى كدولة عظمى لا كدولة اشتراكية ماركسية.

وليس ما تشهده هذه السنوات الأخيرة من انهيار النموذج السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية إلا النتيجة الطبيعية لهذا الانهيار الفكرى والايديولوجى والديمقراطى والثورى عامة، وغلبة الطابع الإرادوى والبيروقراطى على السلطة السوفيتية.

لم تعد الطبقة العاملة فى السلطة، ولم يعد الناس يصنعون تاريخهم، وأصبحت سياساتها رغم ما تتضمنه من مساندة كبرى لبلدان العالم الثالث ولقضية السلام العالمى تسعى لتحقيق ذاتها كدولة عظمى تسعى لنشر نفوذها واللحاق بالرأسمالية العالمية والتفوق عليها.

إن هذا لا يعنى أنه فى داخل الاتحاد السوفيتى وداخل وخارج مختلف الأحزاب الشيوعية والاشتراكية فى العالم كانت هناك تيارات ماركسية حقيقة تناضل فكريا وعمليا ضد هذا الاتجاه السلطوى البيروقراطى المناقض للماركسية وباسمها بالإضافة إلى اسم لينين.

على أنه برغم ما حدث خلال السنوات الماضية، ما تزال أعلام الماركسية والشيوعية بمستويات مختلفة مرفوعة فى أكثر من بلد وفى أكثر من حزب. وما يزال الصراع الطبقى محتدما بل يزداد احتداما على مستوى كل بلد، وعلى المستوى العالمى أجمع.

وبرغم البلبلة الفكرية التى تغذّيها ترسانة البلاد الرأسمالية ضد الفكر

الاشتراكى عامة، والماركسى خاصة، فلم تبرز الحاجة إلى الاشتراكية وإلى الفكر الماركسى كما تبرز الحاجة إليه هذه الأيام. إن الحكم على الاشتراكية والفكر الماركسى لا يكون بما أصاب التجربة السوفيتية الاشتراكية من انهيار، وإنما الحكم الصحيح على الاشتراكية والماركسية يكون بما تعانيه الرأسمالية العالمية اليوم من عجز عن تقديم حلول للمشكلات الأساسية للواقع الإنسانى، بل وبشراستها العدوانية والاستغلالية إزاء شعوب العالم الثالث بوجه عام، فضلا عن تفاقم أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية.

وهكذا تبرز الاشتراكية والماركسية كضرورة، ما تزال تتطلع اليها هذه الأوضاع التى تزداد تردياً فى حياة شعوب العالم وخاصة شعوب البلاد المتخلفة والنامية.

وهكذا نعود إلى البداية متسائلين: هل ما تزال الماركسية كما قال بها ماركس هى نفسها لم تتغير، وعلينا أن نرفع أعلامه وأعلامها!؟ وهل ما تزال الماركسية اللينيية، التى ناضلت وضمت آلاف الناس تحت رايتها، كما هى بذات الصيغة القديمة؟

ثم أخيرا، ما السبيل للخروج من هذه الأزمة التى تعانيها الماركسية فكرا وواقعا..؟!.

إن الماركسية فى تقديرى ما تزال تحمل من المصادرات النظرية والتوجهات المنهجية ما يجعلها مرجعية أساسية من مرجعيات الفكر الاشتراكى والنضال الاشتراكى، وخاصة فيما يتعلق باستنادها إلى البحث العلمى إختبارا لمصادراتها وكشفا متصلا لقوانين الواقع فضلا عن

الممارسة الثورية المنظمة المستندة إلى هذه الممارسة العملية، الى جانب رؤيتها النظرية الفلسفية المادية الجدلية فى دلالتها التى أشرنا إليها سابقا، وفى ماديتها التاريخية فى صورتها، المتطورة بتطور الخبرات والمعارف، لا فى رؤيتها التخطيطية الميكانيكية الأحادية الاتجاه، فضلا عن الطابع النضالى للماركسية من أجل الانتقال بالمجتمع البشرى من مرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الاشتراكية كمرحلة انتقالية نحو الهدف الشيوعى- الذى وإن يكن ذا طابع يوتوبى لا يمكن ان تتحدد معالمه الآن- إلا أنه على الأقل وبشكل عام لن يكون نهاية للتاريخ، بل سيكون مرحلة تاريخية يتحقق بها التحرر الكامل للانسان من عوامل القهر والاغتراب والاستغلال والتى تتفتح بها آفاق إنسانية حقيقية جديدة للحرية والإبداع.

وكما ارتكزت الماركسية على مرجعيات علمية وفكرية سابقة، فضلا عن أنها كانت ثمرة للواقع الموضوعى وللمرحلة التاريخية التى نشأت فيها ومنها، فلا شك أن الماركسية فى عصرنا الراهن، لابد أن تجدد مصادرها التى تستند إليها فى تجددها الفكرى والنضالى.

فلا شك انها سوف تستند فى مرجعيتها إلى الماركسية والى ما استندت إليه الماركسية من مرجعيات علمية وفكرية وموضوعية كما سبق أن أشرنا، ولكنها ينبغى أن تضيف إلى ذلك ما استجد منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم من تطورات علمية وتكنولوجية، وبخاصة ما يتحقق اليوم من ثورة كاملة فى مجالى علوم الاتصال والمعلوماتية، فضلا عن الخبرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السلبية والايجابية وخاصة خبرة انهيار النموذج السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، وانهيار حركات التحرر الوطنى واحتدام الصراعات العرقية والقومية والدينية فى العالم، والأزمات التى يعانيها

اليوم النظام العالمى ومحاولات الهيمنة على العالم، إلى جانب بروز حركات اجتماعية جديدة فى العالم كحركات السلام، والدفاع عن البيئة، والجماعات المدنية والأهلية، والمنظمات الدولية، والصورة العامة للعولمة بدلالياتّها الإيجابية والسلبية، فضلا عن تطور مفهوم قوى الانتاج نتيجة للثورة العلمية الجديدة ومفهوم القمية وما يفرضه هذان المفهومان من تطوير ضرورى لمفهوم الطبقة العاملة، ومفهوم دكتاتورية البروليتاريا. فلم تعد الطبقة العاملة هى ذاتها فى صورتها التقليدية بل أضيفت اليها قوى جديدة، كما أن مقولة دكتاتورية البروليتاريا أصبحت أضيق من أن تتسع للقوى الانتاجية والإبداعية الجديدة التى يمكن اليوم أن تشارك فى التحولات الثورية.

وهكذا تتسع مرجعية الحركة الاشتراكية، وتتعدد مصادر قوتها وفاعليتها عن الحدود الماركسية القديمة، وان تكن امتداداً إبداعيا لها. وهنا يثار سؤال مشروع قابل للمناقشة لأنه يطوف فى أذهان كثيرة: ألا تعدّ مقولة «الاشتراكية العلمية» والاكتفاء بها أكثر ملاءمة تعبيرا عن الأوضاع الجديدة بدلاً من الانتساب النظرى إلى اسم ماركس دون إغفال اسمه كمصدر أساسى من مصادر الفكر الاشتراكى العلمى؟ هذا فيما يتعلق بالماركسية، أما فيما يتعلق بإضافة اللينينية الى الماركسية، فقد يكون من الملائم الإشارة إلى منجزات لينين الفكرية والعملية باعتبارها مصدراً من مصادر الاستلهام شأنها فى ذلك شأن العديد من الخبرات الفكرية والنضالية فى التاريخ البشرى عامة، بل والتاريخ الوطنى والقومى، سواء فى التراث الفكرى أو الممارسات والإنجازات العملية.، وذلك دون الالتزام بها التزاما نظريا كاملاً؟.

وقد تكون قضية البنية التنظيمية الخاصة للحزب اللينينى بالضرورة موضع اجتهاد جديد خاصة فى ضوء التوسع فى نطاق القوى الاجتماعية المؤهلة للمشاركة فى التغيير الثورى، فضلاعن ضرورة تنمية روح الديمقراطية واحترام الاختلاف وتصفية الاتجاهات البيروقراطية والتسلطية فى البنيه الحزبية خاصة وفى التحالفات بين الاحزاب عامة.

وهنا يثار السؤال مرة أخرى، أعتقد، أنه يدور فى كثير من الأذهان وخاصة بالنسبة للينين حول الاكتفاء بمقولة الاشتراكية العلمية والاكتفاء بها كمرجع أساسى عام باعتبارها أكثر ملاءمة من الانتساب إلى اسم من الأسماء مهما كان التقدير العميق لإبداعهم الفكرى والنضالى. فلعل الانتساب الى اسم من الأسماء ممّا يحد من إمكانية تطوير الفكر النظرى، بل قد يثير نوعا من الإحساس بالاغتراب عن خصوصية الواقع الوطنى لدى الجماهير الشعبية. وهذه قضية مطروحة للحوار.

إن التركيز على عملية التجربة الثورية - التغييرية، وتنمية الثقافة الديمقراطية والعقلانية والنقدية والابداعية، والتخلص من كل التعميمات الايديولوجية المجردة، والحرص على الدراسة العينية للواقع العينى، سواء فى خصوصيته الوطنية المحلية أو خصوصيته القومية العربية فى تجربتنا العامة، أو فى خصوصيته العالمية.

والسعى الى قيام أوسع التحالفات السياسية والنضالية بين مختلف القوى الانتاجية والابداعية والاجتماعية على المستوى الوطنى والعربى والعالمى، بل والسعى إلى المشاركة فى إنشاء أممية جديدة لا تلغى الخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية المختلفة، بل تجعل منها قوة تخصيب وإغناءٍ لهذه الأممية الجديدة، فضلا عن الحرص على الطابع

الديمقراطى لهذه الأممية بحيث تحترم الاختلافات ، والتمايزات، والخبرات المتنوعة، وتزول عنها المركزية البيروقراطية لقطب من أقطابها.

هذه فى تقديرى هى بعض العناصر التى قد تصلح نقطة انطلاق لمرحلة جديدة تطويرا للفكر الماركسى، وتنمية للنضال الثورى، وتوسيعاً، وتعميقا له. للخروج بالحركة الاشتراكية خاصة. وحركة النشاط الثورى الانسانى عامة من أزمتها للتصدى لمحاولة الرأسمالية العالمية فرض هيمنتها وسياساتها ومصالحها الاستغلالية وثقافتها على عالمنا المعاصر.

على أن هذه العناصر العامة لا تغنى عن معالجة خبرة فكرنا الماركسى فى التطبيق الحى معالجة نقدية محدّدة فى إطار واقعنا المصرى المحدد.

حول مفهوم اليسار
فى العصر الراهن

من أهم المناهج العلمية الجديدة فى دراسة بنْية الخطاب الإنسانى، سواء كان هذا الخطاب سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو فكريا أو أدبيا أو فنيا، هو كشف ركائزه المفهوميةالعميقة التى تتأسس عليها بنيته، فضلا عن وضعها فى سياقها الاجتماعى التاريخى. ولقد سعدت كثيرا بمقال الدكتور وحيد عبد المجيد فى أهرام الجمعة الماضية (٧ أكتوبر ١٩٩٤) عن « مغزى مفهوم اليسار فى العصر الراهن» ، رغم اختلافى الكامل مع تحليله والنتائج التى توصل إليها. فلقد سعى د. عبد المجيد إلى كشف الركيزة المفهومية لمفهوم اليسار عامة والماركسى بوجه خاص ليؤسّس على هذا الكشف نقده بل دحضه لهذا المفهوم، وليغلّب مفهوم الرأسمالية ونظامها الديمقراطى كما يقول باعتباره المفهوم الأكثر إنسانيةً وموضوعية. فالركيزة المفهومية لليسار– كما يذهب د. عبد المجيد – هى السعى إلى إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية. فهناك فى رأيه إذن طبيعة إنسانية ثابتة، «يسعى اليسار إلى إعادة تشكيلها مما يضطره إلى استخدام القمع والجبر والتلقين والتبشير». وهو – أى اليسار – يتصور بل يسعى إلى تحويل

«الطبيعة البشرية إلى جزء من « بنية فوقية» (يقصد إلى أفكار وقيم) يمكن تعديلها بمجرد إحداث تغيير جذرى فى البنية التحتية» (يقصد البنية الاقتصادية). ولهذا كان من الطبيعى – كما يقول – أن ينتهى هذا المسعى إلى الفشل. على حين أن الديمقراطية الرأسمالية لاتسعى إلى تغيير الطبيعة البشرية بل «تدرك الحاجات الإنسانية الطبيعية فى إطار مفهوم واقعى، وتدرك أنه يختلط فيها الخير والشر، والفضيلة والرذيلة وقوة وضعف، وهذا هو سر نجاحها» لأنها تتعامل مع « الإنسان كما هو» ومع تقديرى لهذا الاجتهاد النقدى فى محاولة تفهّم الفكر اليسارى والماركسى، فى مرحلة يحتدم فيها اليوم الحوار العلمى حول هذا الفكر فى العالم أجمع، فلقد تمنيت أن يحسن د.عبد المجيد عرض وجهة النظر اليسارية والماركسية حتى يأتى نقده لها صحيحا من الناحية الموضوعية. فالفكر اليسارى عامة والماركسى خاصة لا يقول أولا بالطبيعة الإنسانية المجردة الثابتة، بل تقوم نظريته على دحض التجريد المطلق فى تحديد معالم الإنسان الفرد أو المجتمع أو التاريخ أو التعبير الإنسانى عامة. ولهذا فلا توجد بحسب هذه النظرية طبيعة إنسانية كلية جامدة نهائية قبْليّة أى سابقة على الممارسات والعلاقات المجتمعية. والإنسان الفرد المشخَّص هو نقطة البداية فى هذه النظرية. وهذا الفرد المشخَّص ليس قيمة مطلقة معزولة مجردة كامنة فى داخل ذاته، بل هو ثمرة علاقاته وممارساته الاجتماعية والمجتمع ليس مجموع الأفراد فيه، بل هو مجموع العلاقات والممارسات التى يمارسها هؤلاء الأفراد. والفرد الإنسانى ليس مجرد كائن حيّ، بل هو بالضرورة صائر حيّ، يتحرك ويمارس، ويغيّر ويتغيّر. وهكذا فليست هناك طبيعة ثابتة نهائية مجردة متحققة داخله كدائرة مغلقة مطلقة. وإنما الإنسان هو حصيلة تفاعلاته وفاعلياته وردود فعله فيما حوله من طبيعة وبشر. ويتغير

الإنسان ويتطور بمقدار ما يغيّر ويطور ما حوله. إنه تغيّر متبادل دائم بين الإنسان ومحيطه الاجتماعى. لست أتحدث هنا عن بنيته البيولوجية المشتركة وإنما أتحدّث عن قوامه الشعورى والقيمى والفكرى. وما أريد أن أواصل تعميق هذه النقطة البالغة الأهمية التى تعطى للإنسان دلالته الفردية والاجتماعية والتاريخية معا. وإنما أكتفى بأن أخلص من هذا إلى تأكيد أن الفكر الاشتراكى العلمى لا يقول بالطبيعة البترية الثابتة المجردة، وبالتالى لا يسعى – على خلاف ما يقول د. عبد المجيد – إلى إعادة تشكيل هذه الطبيعة، إنما يسعى الفكر الاشتراكى إلى تغيير الشروط والقيود والمعوقات الاجتماعية والطبيعية، الذاتية والموضوعية الضاغطة على الإنسان، والتى تحول دون تحريره وتطويره وتقدمه النفسى والاجتماعى والثقافى والقيمى إلى غير حد. وماأكثر أشكال هذه المعوقات، ولعل من أبرزها الاستغلال الاقتصادى الذى يتولد عنه الظلم والقهر والاستعباد والجهل والتخلف. ومهمة تحرير الإنسان وتطويره تكاد تشكل تاريخ الحضارة الانسانية، تشترك فهيا الأديان والثورات الاجتماعية والنظريات السياسية وعمليات التربية والإبداعات الأدبية والفنية والنظريات العلمية والمكتشفات التكنولوجية نفسها التى تعدّ فى الحقيقة امتدادا متطوراً لقدرات الإنسان نفسه. فليست أجهزة الإبصار المقوّية أو المكبّرة أو المصغّرة وليست السيارة أو الطائرة أو الكومبيوتر وغيرها إلا امتدادات لأعضاء الانسان نفسه، وهى ثمرة إبداعه الفكرى والعلمى. وعلى هذا، فإن موقف الفكر الاشتراكى العلمى من تطوير الإنسان موقف موضوعى وعلمى وتاريخى وإنسانى. وهو لا يتحقق بحسب الفكر الاشتراكى كما يقول د.عبد المجيد ساخرا بأنه «تحويل للطبيعة البشرية إلى جزء من بنية فوقية يمكن – تعديلها بمجرد إحداث جذرى فى النبية التحتية»، بل إن تغيير الإنسان وتطويره عملية اجتماعية

اقتصادية تربوية تثقيفية تاريخية طويلة، لا تتحقق بمجرد تغيير البنية التحتية، بل قد تبقى البنية الفوقية سائدة لفترات طويلة رغم تغير البنية التحتية. وهذا كلام من أوليات النظرية الاشتراكية. حقا، لقد وقعت أخطاء بل جرائم فى تحقيق أول تجربة اشتراكية فى التاريخ هى « النموذج الاشتراكى السوفيتى». وهى أمور لا سبيل إلى تبريرها أو الدفاع عنها. ولكن هناك أسباباً ذاتية وموضوعية أفضت إلى وقوعها. وأى نظرية علمية لا تفسد علميّتها إذا حدث فيها خلل ما، إذا استطعنا أن نحدد أسباب هذا الخلل ونسعى لإزالته وكذلك التجربة الاشتراكية. فهناك أسباب لما حدث فيها من خلل وفشل. هناك أخطاء فى الممارسة وجمود فى البنية النظرية. وهى قضية موضع دراسات وحوارات جادة وعميقة بين أطراف علمية وفكرية ونضالية عديدة من بينها أطراف لا تنتسب إلى النظرية الاشتراكية نفسها.

فإذا انتقلنا إلى الركيزة المفهومية الكامنة وراء الديمقراطية الرأسمالية كما يعرضها د.عبد المجيد لوجدنا أنها تتمثل فى القول بالطبيعة البشرية الثابتة المجردة التى لا تتغير ولا تتبدل. ويكاد د. عبد المجيد أن يقلّص هذه الطبيعة فى الاختلاف بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة والقوة والضعف» فى بنيتها النفسية والأخلاقية، وفى الاستناد إلى الحرية والفردية والتفاوت الاجتماعى والمنافسة والسوق فى بنيتها الاجتماعية والاقتصادية ولهذا فهو يكاد يرى فى هذه الرأسمالية المعبّرة عن الطبيعة البشرية صورة ثابتة جامدة نهائية أبدية للتاريخ الإنسانى. وبرغم أنه ينفى فى مستهل مقاله «النزعة الحتمية المحافظة التى تقول بنهاية التاريخ» والتى يروج لها الباحث اليابانى المتأمرك فوكوياما، فإن د.عبد المجيد بتأسيسه الرأسمالية على الطبيعة البشرية تأسيساً معرفياً، فإنه لا يقول فحسب بأن الرأسمالية هى نهاية التاريخ بل يقول بأنها بدايته كذلك! فالرأسمالية هى الأول والآخر وهى

الماضى والحاضر والمستقبل. وبهذا يكاد يلغى تاريخية التاريخ الإنسانى وتطوره. على أنه فى الحقيقة يعترف بالتطور ولكن فى حدود ما يقوم به النظام الرأسمالى من « تطوير لمواجهة أزماته التى لا تنتهى». وهو كما نرى ليس تطويرا تاريخيا، وإنما هو تعديل داخل النظام الرأسمالى الواحد الثابت الأزلى الأبدى!.

ولقد تمنيت أن يقف د.عبد المجيد عند الحدود المفهومية النظرية فى مفاضلته بين الاشتراكية والرأسمالية، ويسعى إلى تعميقها وتأصيلها بالتحليل والمصادر والنصوص، ولكنه انتقل مباشرة من افتراض هذه الحدود النظرية إلى أحكام تقييمية وإلى المفاضلة فى التطبيق بين كلا النظامين الاشتراكى والرأسمالى، فالاشتراكية بسبب محاولتها إعادة تشكيل الطبيعة البشرية التى لا ينسجم مفهوم الاشتراكية معها– قد أدت نماذجها – كما يقول – إلى «أفظع أشكال الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى معا» ولم تستطع أن تقيم «أكثر من نظام جديد لحكم امتيازات القلة» بل إن أخلاقياتها أى الأخلاقيات الاشتراكية ليست فى نظره إلا نزعة لاحتقار الأخلاقيات الإنسانية! وأن فكرة العدالة الاشتراكية « لا ترتبط بأى رؤية متميزة بتطور المجتمع أو بنظام سياسى أو بنظرية اقتصادية بديلة» !! على حين أن الديمقراطية الرأسمالية التى تقوم على « الحرية والفردية والمنافسة والسوق قد اثبتت قدرة على التطور لمواجهة أزماتها التى لا تنتهى» وقد « حققت قدرا من العدالة الاجتماعية التى عجزت الاشتراكية عن تحقيقها» وتقوم هذه العدالة الرأسمالية « بمفهومها الواقعى .. على تحسين نوعية حياة الفئات الأدنى، لا بمفهومها الخيالى الذى يتصوّر إمكان إلغاء التفاوت الاجتماعى كما تتحقق المساواة بمفهومها الحقيقى المرتبط بتكافؤ الفرص». على أن د.عبد المجيد يعترف مع ذلك «بآلام ومظالم قد تقترن

بالتحول الرأسمالى».

وما أريد أن أخوض فى تفاصيل واقعية وتاريخية فى مواجهة هذه الأحكام التقييمية التى أرى أنها تفتقد – فى أقل تقدير – الكثير من الدقة الموضوعية. على أنى أحرص على أن أؤكد أولا على أن الفكر الاشتراكى العلمى يرى فى نشأة الرأسمالية ثورة تقدمية فى التاريخ البشرى نقلت الإنسانية نقلة جذرية اجتماعية واقتصادية وانتاجية وديمقراطية وثقافية وعلمية وتكنولوجية. ولكن هذه الثورة الرأسمالية البورجوازية ما لبثت أن تحولت إلى صراعات وجرائم دموية وإبادة لشعوب كاملة كالهنود الحمر وحروب عالمية مدمِّرة كالحرب العالمية الأولى والثانية، واستغلال بشع لشعوبها وطبقاتها العاملة، واستعمار ونهب جشع لشعوب العالم، واستخدام غير إنسانى للمكتشفات العلمية كما حدث فى عملية إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازكى. وإقامة أنظمة فاشية ونازية وعسكرية ارتكبت أبشع الجرائم فى حق الشعوب وفى حق الحضارة الإنسانى، واليوم تحاول الرأسمالية العالمية – بعد فشل النموذج الاشتراكى السوفيتى– الهيمنة على العالم وإخضاعه لسيطرتها الاستغلالية. ولا أحد ينكر ما يتوفر فى البلاد الرأسمالية – بنسب متفاوتة – من أشكال وممارسات ديمقراطية، ولكنها فى الحقيقة ليست ثمرة للرأسمالية وحدها بل هى ثمرة نضال وتضيحات شعوبها وقواها العاملة والمثقفة. وليست عدالتها وقاعدة المساواة فيها إلا مسألة قانونية توازنية لا تلغى طبيعة الاستغلال والقهر فى صميم بنيتها.

على أن الفكر الاشتراكى العلمى رغم إقراره وتقديره للجانب الإيجابى المبدع الذى تحقق بالثورة البورجوازية الرأسمالية، لا يذهب – كما يذهب د.عبد المجيد– إلى تأبيد الرأسمالية وجعلها نهاية التاريخ بل

تجسيداً للطبيعة البشرية ذاتها، بل يراها مجرد مرحلة فى تاريخ الإنسان لابد من تجاوزها إلى نظام أرقى يتأسس على ما وصلت إليه الرأسمالية نفسها من نضج وتطور فى أبنيتها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والثقافية، مع التخلص من جوانبها السلبية الاستغلالية التى تعرقل التنمية الحضارية للإنسان.

أما الاشتراكية، فمن الإجحاف والتجنى قصر تجربتها - رغم ما شابها من أخطاء وجرائم لها أسبابها الذاتية والموضوعية - على أنها كانت - كما يقول د.عبد المجيد - مجرد نظام لحكم الأقلية وأحلاقياتها احتقار للأخلاقيات الإنسانية، وأنها لا ترتبط بأي رؤية لتطور المجتمع أو نظرية اقتصادية. فلقد استطاعت الاشتراكية - رغم فشل نموذجها الأول- أن تحقق منجزات اجتماعية وانتاجية وثقافية باهرة لشعوبها. وأن تقوم بممارسات سياسية عالمية لمصلحة السلام العالمى ولمساندة شعوب البلاد المستعمرة والنامية. فضلا عن رؤيتها للعدالة والمساواة التى لا تقوم على مجرد التوازن القانونى أو تكافؤ الفرص، وإنما تقوم على محاولة إلغاء الأساس الموضوعى للظلم والاستغلال والاستعمار والاستبداد. وهى لا تنكر التفاوت بين البشر، وإنما تسعى لإزالة أساسه الاستغلالى دعما وتأكيدا لكرامة الانسان. وما تزال التجربة الاشتراكية تواصل طريقها فى الصين وفى بعض بلاد أخرى وتحمل رايتها النظرية أحزاب سياسية عديدة فى العالم، ولم تنقطع أو تتوقف فى عصرنا الراهن الصراعات الاجتماعية والقومية والمصلحية والإيديولوجية المحلية والعالمية التى لا تجد الرأسمالية حلولالها. ولا شك أن فشل النموذج الاشتراكى السوفيتى لا يعنى بالضرورة فشل أسسها النظرية التى تؤكد ألامرجعية لها إلا العلم والواقع والتجربة والمشاركة الابداعية للانسان الحرّ وأنه ليس لها نموذج يمكن تعميمه بل

لابد من مراعاة خصوصية كل مجتمع فى التطبيق. على أن هذا الفشل للنموذج السوفيتى قد أفضى إلى ضرورة دراسة أسبابه ومحاولة تجاوزها وتطوير وتجديد البنية النظرية للاشتراكية. على أن الأمر لا يتعلق بالاشتراكية وحدها، فإن الأوضاع العالمية الراهنة سواء بالنسبة للاشتراكية أو النظم الرأسمالية، تعانى من أزمة شاملة ومن مرحلة انتقالية شاقة معقدة، وهذا ما يدعونا إلى المزيد من الدراسة الموضوعية المعمقة وخاصة فى بلدان العالم الثالث التى ما تزال تعانى من تفاقم تخلفها وتبعيتها، حتى تتمكن من اكتشاف واختيار وتطوير طريقها التنموى الخاص، وتؤهلها للمشاركة الإيجابية الصحيحة فى صياغة مستقبلها ومستقبل العالم.

محددات الحرية فى
الفكر العربى المعاصر

من التعسف أن نحصر الحرية فى مفهوم واحد محدد. فللحرية أكثر من مفهوم. ليس معنى هذا أن الحرية حقيبة مليئة بالمفاهيم، وإنما أن الحرية ليست قيمة محددة فى ذاتها، وليست واقعة سلوكية محددة فى ذاتها، بل هى – فى تقديرى – وسط بين قيم ووقائع مختلفة متنوعة. ولهذا فهى لا تتحدد بذاتها، بقدر ما تتحدد بعلائقيتها، أى بأصولها وغاياتها، بأسبابها ودوافعها من ناحية، وأهدافها من ناحية أخرى، وما بين الأصول والأسباب والغايات والأهداف من جهد وفعل وتحرك. إنها قيم ودلالات وأفعال وتحققات تشكل على تنوعها واختلافها ما نسميه بالحرية. وقد تكون محددات الحرية محددات باطنية ذاتية، وقد تكون محددات خارجية موضوعية، أو خارجية سلطوية، وقد تكون مركباً ذاتياً موضوعياً، داخلياً خارجياً، وهذا ما يسم الحرية بسمة الإشكالية.

وقد نستطيع للتوضيح منذ البداية أن نرمز لهذه المحددات الثلاثة للحرية الخارجية والداخلية، والداخلية – الخارجية، بالأمثلة الأدبية والفكرية

الثلاثة التالية:

المثال الأول نتبينه فى مسرحية الفرافير ليوسف إدريس.

ففى هذه المسرحية، نتبين علاقة متصلة بين السيد والفرفور، (أو العبد) وهى علاقة محتومة فى المسرحية، ولافكاك منها. وقد يصبح السيد عبداً والعبد سيداً ولكن تظل هذه العلاقة، أى علاقة السيادة والفرفرة لو صح التعبير، علاقة حتمية. بل يموت السيد والفرفور وتظل بينهما هذه العلاقة على المستوى الكونى تتمثل فى تبعية الالكترون للبروتون فى بنية الذرة. فالفرفور يصبح الكترون والسيد يصبح بروتوناً يدور حوله الالكترون الفرفور إلى أبد الآبدين. لا حل اذن ولا فكاك من نظام التبعية. أى أن التبعية، وانعدام الحرية هى العلاقة الأبدية المفروضة إنسانياً وكونياً، لا دخل فيها ولا قدرة عليها من ارادة الإنسان.

أما المثال الثانى فنجده فى الفلسفة الوجودية وخاصة فى تعبيرها العربى عند عبد الرحمن بدوى. فالحرية عند عبد الرحمن بدوى هى عين الذات، هى جوهر الوجود الانسانى بل هى والوجود الانسانى سيان. وهى حرية مطلقة لا تتقيد بشئ غير ذاتها. فالوجود الحق، هو الوجود الذاتى والوجود الذاتى وجود مستقل تماماً، معزول تماماً عن الطبيعة، عن الغير، فلا تفاهم بين ذات وذات، بل انفصال مطلق بين الذوات، وكل فرد هو عالم بذاته فى قدس أقداسه. وبين الذوات هوات يسميها عبد الرحمن بدوى بالعدم. ولا سبيل للاتصال بين ذات وأخرى إلا بالطفرة. ولهذا فالعدم أصل للفرد وهو مصدر للحرية، وهو ما يجعل من الحرية حرية مطلقة غير مقيدة بشئ، وهى حرية تفضى إلى فعل هو أشبه بالفعل العشوائي، أو الاختيار الذاتى المطلق المبرأ من أى التزام أو مسئولية جماعية(١).

وفى هذه الصورة من التحرر المطلق نجد تناقضاً صارخاً مع صورة التبعية المطلقة التى وجدناها فى العلاقة بين السيد والفرفور.

وعند توفيق الحكيم فى مسرحيته « الملك أوديب» نجد صورة أخرى للحرية كعلاقة بين طرفين. وتوفيق الحكيم فى مسرحيته هذه يعيد لنا المأساة اليونانية القديمة، مأساة الصراع بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية بين القدر والحرية.

ومسرحية الحكيم هذه محاولة لتجسيد دلالة اسلامية تراثية فى هذه العلاقة الصراعية. فالانسان حر ولكن فى إطار الإرادة الإلهية. فهناك إذن هذه التوفيقية بين الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية، بين القدر والحرية.

يقول أوديب لترسياس فى المسرحية « لقد أردت فكنت أنت الإله.. ولكن كانت إرادتك وبالا.. لو أنك تركت الأمور تجرى كما قدر لها أن تجرى وفقاً لنواميسها المرسومة لما كنت اليوم مجرماً.. أردت أن تتحدى السماء. نعم كانت لك حقاً إرادة حرة شهدت آثارها، ولكنها كانت تتحرك دائماً دون أن تعلم أو تشعر داخل إطار إرادة السماء» (٢).

ويقول توفيق الحكيم تفسيراً لمسرحيته « فإذا رجعنا إلى فقهاء الدين وجدنا أبا حنيفة، يرفض الانحياز إلى الجهمية،.وأصحاب المذهب الجبرى، ولا يسلم كذلك بإرادة الإنسان المطلقة، ولكنه يقف من هذه المشكلة العويصة الموقف الذى أردت أن أتبعه فيه، عند تناولى أوديب». وتوفيق الحكيم فى هذه المسرحية يحاول أن يتميز عن أوديب اليونانى ذات الطابع القدرى. وعن أوديب اندريه جيد التى تتمثل بالحرية والفعل المستقل الذى يبلغ إلى مستوى تحدى الآلهة، توفيق الحكيم أراد أن يكون وسطاً بين

هذين «الأوديبين» سائراً فى هذا على نهج خصوصية الفلسفة العربية الاسلامية الوسطية كما تتمثل فى مدرسة من مدارسها، (٣) وهى المدرسة الاشعرية.

فى هذه النماذج الثلاثة للحرية نجد محدداً خارجياً فى نموذج إدريس، ومحدداً داخلياً مطلقاً فى نموذج بدوى ومحدداً ثنائياً وسطياً فى نموذج الحكيم. وتكاد هذه النماذج الثلاثة أن تكون رموزاً للمحددات الثلاثة التى تدور حولها أغلب المذاهب والاتجاهات فى الفكر العربى القديم والحديث حول مفهوم الحرية. كان هناك الاتجاه الجبرى تمثله مدرسة جهم بن صفوان وطائفة الأزارقة، وقد تبنت الدولة الأموية هذا الاتجاه، وهو القول بالقضاء والقدر، وأن لا حرية للإنسان فى سلوكه. ثم كان هناك كذلك الاتجاه القائل بالحرية الإنسانية التى يقول بها المعتزلة، ثم الاتجاه الوسطى التوفيقى الذى تقول به المدرسة الأشعرية.

على أن هذه الاتجاهات الثلاثة كانت تتعلق بالإجابة على سؤال دينى، هو مسئولية العبد عن أفعاله، واستحقاقه للعقوبة، والمثوبة على هذه الأفعال ومدى ما يتيحه التكليف الدينى من حرية فى السلوك. أى أنها كانت حرية مرتبطة – على اختلاف محدداتها – بمدى الحرية فى تنفيذ التكليف الدينى. ولم تكن تمس قضية الحرية فى ذاتها، اللهم إلا مفهوم الحرية المضاد للعبودية، أى نقص العبد عن ولاية نفسه. ولكن ليس معنى هذا أن هذا المفهوم للحرية فى ذاتها لم يكن موجوداً فى الفكر العربى الاسلامى، أو فى الحضارة العربية الإسلامية عامة كما يزعم بعض الدراسين العرب وبعض المستشرقين. إن هذا يناقض إنسانية الإنسان عربياً كان أو غير عربى، إذ أننا سنجد هذا المفهوم للحرية متمثلاً فى العديد من أشكال

السلوك، من تمرد اجتماعى كما فى الثورات السياسية، كالخوارج والزنج والقرامطة، أو فى تمردات اجتماعية كالصعاليك، أو تمردات دينية كالمتصوفة، أو تمردات أدبية كاتجاهات التجديد الشعرى عند أبى نواس وأبى تمام والمتنبى وأبى العلاء وغيرهم.. نعم إننا نجد ارتباط مفهوم الحرية بالتكليف الدينى فى علوم الكلام، ولكننا خارج علوم الكلام سنجد مستويات ومفاهيم أفسح للحرية فى مختلف الممارسات السياسية والاجتماعية والدينية والأدبية، بل حتى فى مجال الفلسفة نفسها، فعند الفارابى على سبيل المثل نجد فى مدينته الفاضلة، مدينة يسميها «المدينةالجماعية» وهى على حد قوله هى المدينة التى كل واحد من أهلها مطلق خلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان فى أى شئ أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا. ولا يكون لأحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ماتزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة» (٤).

كما نجد عند ابن رشد مفهوماً للحرية يرتبط بمفهوم السببية. فالسببية التى تربط بين الأشياء هى أساس حريتنا. إنها ناموس الكون الثابت المحدد الضرورى. والتى لولاها ما أمكن أن تتحقق إراداتنا الحرة. والأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالأمرين معاً، أعنى بإرادتنا وبالأسباب التى من الخارج. وهنا يربط ابن رشد بين الضرورة والحرية بل يؤسس الحرية على القول بالضرورة (٥).

المهم أن نظرية الحرية فى الفكر العربى الإسلامى أفسح وأعمق من الحدود التى يحددها بها بعض الدراسين وخاصة المستشرقين منهم. بل قد

يرتقى مفهوم الحرية فى المدينة الجماعية عند الفارابى على مفهوم الحرية الوجودية لأنها - أعنى الحرية فى المدينة الجماعية - لا تقوم على حساب حرية الغير، وإن كانت محدداتها - تنبع من الداخل أساساً، أى هى حرية ذاتية شأن الحرية الوجودية. أما الحرية عند ابن رشد فتبلغ مستوى رفيعاً بالوعى بهذا الارتباط بين الحرية والضرورة، الذى سنجده بعد ذلك فى الفكر الإنسانى عند اسبينوزا وهيجل وماركس. ولا نكاد نجد هذا المستوى الرفيع لمفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث اللهم إلا فى الفكر المادى الجدلى.

والواقع أن محددات الحرية فى الفكر العربى الحديث «والمعاصر عامة»، يكاد يغلب عليها الطابع الدينى، أو الطابع الذاتى الخالص، أو الطابع السياسى - الاجتماعى العملى، وقد ارتبط مفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، ارتباطاً طبيعياً بالملابسات الموضوعية الخاصة للمجتمعات العربية. كان من الطبيعى أن تصبح الحرية ابرز وأهم أسئلة الفكر العربى منذ البداية المبكرة لعصر النهضة وحتى يومنا هذا. وقد ارتبط هذا وما يزال يرتبط بما عاناه ويعانيه المجتمع العربى عامة من تخلف اجتماعى وتبعية سياسية واقتصادية، وتطلع إلى تحديد هويته الذاتية، القومية والثقافية. إلا أن سؤال الحرية اتخذ وما يزال يتخذ مفاهيم ومحددات مختلفة بحسب اختلاف الملابسات الموضوعية والمواقف الاجتماعية طوال هذه المرحلة من تاريخنا الحديث والمعاصر.

لست بصدد تأريخ للمفاهيم والمحددات المختلفة للحرية فى الفكر العربى منذ عصر النهضة حتى اليوم، بل سأقصر كلمتى على بعض المفاهيم والمحددات فى فكرنا العربى المعاصر الراهن. وإن بدأت بإشارات

سريعة إلى بعض هذه المفاهيم والمحددات لفكرنا العربى فى البدايات الأولى لعصر النهضة.

أبرز ما يصادفنا مع بدايات عصر النهضة هو مفهوم رفاعة رافع الطهطاوى عن الحرية. وهو مفهوم يقترب أساساً من مفهوم التسوية أو المساواة، ومفهوم العدالة. والطهطاوى يعرف الحرية فى الفصل السادس من كتابه «المرشد الأمين» على النحو التالى: « هى رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق أهالى المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية». وليس عنده موانع للفعل إلا موانع الشرع والسياسة أو ما تستدعيه احوال مملكته العادلة على حد قوله. ولهذا فمفهوم الحرية عنده محدود بالمأذون به شرعاً، والمأذون به سياسياً، والمأذون به قانونياً. وبالرغم من أن الطهطاوى يرد الحرية احياناً إلى ما يسميه بالفطرة، إلا أن الشرع أو الحكمة الإلهية من ناحية، والسلطة السياسية من ناحية أخرى هما المحددتان الأساسيتان للحرية عنده، بل تكاد السلطة السياسية أن تكون لها الصدارة، إلى الحد الذى جعله يذهب فى كتابه « مناهج الألباب» إلى تضخيم الدولة المركزية تضخيماً جعل بعض المؤرخين يعتبره تراجعاً عن مفهومه الليبرالى عن الحرية فى كتابه «تخليص الابريز». وهو ليس تراجعاً فى تقديرى، بقدر ما هو تأكيد للمفهوم البورجوازى للحرية عنده، هذا المفهوم الذى لايتحقق ولا يتحدد إلا فى ظل سلطة مركزية قوية وإن تكن مقيدة ولا يختلف هذا المفهوم البورجوازى للدولة وللحرية عند الطهطاوى عن مفهومها عند خير الدين التونسى، وإن غلب على مفهوم الدولة عندخير الدين التونسى، الطابع الادارى والتنظيمى. كان يرى أن أساس قوة اوروبا هى المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية (من وزارات مسئولة وبرلمان وصحافة حرة). وكان يسعى لتحقيق حكومة من رجال السياسة

ورجال الدين وإن كان يهتم اهتماماً خاصاً بتنمية الدولة ادارياً. وسوف نجد هذا المفهوم للدولة المركزية المقيدة فى صورة أخرى وإن حملت نفس المضمون هى صورة المستبد العادل عند الأفغانى، الذى كان يجمع بينه وبين الشرع كأصلين للعدالة والتسوية والحرية. وسنجد هذين المحددين أى المستبد العادل والالتزام بالشرع هما صورة الدولة المثلى الملائمة للأمة العربية الاسلامية عند العديد من المفكرين بعد ذلك، ولعل من أبرزهم الشيخ محمد عبده صاحب الكلمة المشهورة « إنما ينهض بالشرق المستبد العادل» و « هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً من قومه، يتمكن (...) أن يصنع فى خمس عشرة سنة، مالا يصنعه العقل وحده فى خمسة عشر قرناً». والحق أن الشيخ محمد عبده لم يضع العدل هنا فى مقابل العقل كما يتصور محمد عابد الجابرى(٦). وإنما جعل العقل فى مواجهة الاستبداد. وسنجد مفهوم المستبد العادل مفهوماً مستبداً لا فى كثير من تصورات الدولة العربية، بل فى كثير من الممارسات السلطوية العربية، المحكومة بالرغبة فى التعجيل بالتقدم واللحاق بالحضارة الأوروبية.

على أننا نجد فى هذه المرحلة الأولى من عصر النهضة، مفاهيم أخرى أكثر ليبرالية وأكثر تفتحاً من مفهوم المستبد العادل، وخاصة عند مفكر قومى مثل عبد الرحمن الكواكبى، فى كتابه «طبائع الاستبداد» وعند مفكر علمى مثل شبلى شميل الذى كان يحمل دعوة أشبه بالفوضوية إذ كان يقول بأن الأحكام الاجتهادية أفضل من الأحكام القانونية، وكان يقول: أنا حر كأحرارنا ولكنى غير دستورى. فلا أقيد الحرية بالقانون لئلا أكون حراً فى استبداد أو مستبداً فى حرية. وكان يدعو إلى مجتمع قائم على العدل ولكن بدون قانون ويسميه «اللانظام» « فاللانظام الذى ندعو

إليه ليس «كاوس» الأقدمين ولا كفوضى المحدثين وإنما هو النظام أيضاً. ولكنه متحرك فلا يستقر على مر الأجيال حتى تضيع منه الغاية التى وضع من أجلها، بل يتغير وفقاً لكل حال صوناً لهذه الغاية (الأعمال الكاملة ص ٢٠٢)، كما نتبين مفهوماً طبقياً للحرية يرتبط فيها التحرر الوطنى والتحرر الاجتماعى بالتحرر الثقافى عند كل من سلامة موسى والطاهر حداد، كما نتبين تطويراً وتعمقاً لمفهوم الحرية الفكرية خاصة عند منصور فهمى وعلى عبد الرازق، وطه حسين وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى وغيرهم.

على أن الملاحظ أن الحرية منذ بداية عصر النهضة فى القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين كانت إلى حد كبير محدودة فى الفكر العربى بحدود الدعوة إلى التحرر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى عامة، أى التخلص من القيود التى تحول دون التنمية القومية والاجتماعية الشاملة، أى كانت محدودة فى الفكر العربى– على تنوع تجلياتها– بحدود الدلالة الوظيفية العملية كوسيلة لتحقيق هدف أو أهداف. ولكنها أخذت فى الفكر العربى المعاصر بعد ذلك وخاصة فى السنوات الأخيرة سمات أكثر جذرية. خرجت بها من دلالتها كوسيلة إلى آفاق أفسح كغاية فى ذاتها إلى حد كبير، وإن اختلفت وتنوعت دلالاتها كغاية من مفكر إلى آخر، وإن استبقت فى الوقت نفسه دلالاتها كوسيلة لتحقيق أهداف معينة. ولنعرض باختصار لأبرز مفاهيم الحرية فى الفكر العربى المعاصر، وما ترتبط به هذه المفاهيم من محددات.

وسنتبين اتجاهات متعددة هى: اتجاه دينى، واتجاه وضعى واتجاه قومى واتجاه عقلانى نقدى واتجاه ليبرالى واتجاه ماركسى ولنبدأ بالاتجاه الدينى متمثلاً من مفكرين هما عادل حسين وحسن حنفى. فى كتابه «

نحو فكر عربى جديد» (دار المستقبل العربى عام ١٩٨٥)، يعرض عادل حسين لمفهوم للديمقراطية هو التجسيد السياسى والاجتماعى للحرية. فالديمقراطية- كما يقول – من المفاهيم التابعة لمفهوم الدولة. والدولة عنده هى المجتمع محكوماً مركزيا (٧). وهذا الحكم المركزى هو ضرورة موضوعية كما يقول مستنداً إلى ابن خلدون.

وهو يرى أن الديمقراطية هى أسلوب ملائم تدير به النخبة السياسية الذكية (والدولة بالتالى) مجمل النشاط الاجتماعى للأمة. على أن الديمقراطية فى التحليل الأخير- كما يقول هى إدارة سياسية رشيدة (٨). وهو يرى أن الدولة الاسلامية سواء كانت موحدة أو مجزأة عاشت عهد ازدهارها واستقرارها نمطاً ديمقراطياً، يختلف بطبيعة الحال عن نمط الديمقراطية التعددية الراهنة ولكنه لايقل كفاءة عنها فى تحقيق الوظيفة المستهدفة نفسها. وكان نسقاً سياسياً مرتبطاً عضوياً بعقيدة الأمة وملائماً لبنائها الاجتماعى وفق شروط عصره. وكان الحاكم يملك سلطة إصدار القرار السياسى، ولكن وصف ذلك بالاستبداد أو حكم الفرد بعيد تماماً عن نتائج الفحص المتأنية والموضوعية (٩). ويخلص من هذا إلى أن أى تصور للحاضر أو للمستقبل المتطور عن بناء الدولة عندنا وعن أسلوب ممارسة الديمقراطية. ينبغى أن يستوعب منطق الاستمرارية التاريخية. وهو يؤكد أن استمرارية النسق السياسى للحكم فى بلادنا عبر آلاف السنين، هو قيد موضوعى لا يمكن أن تتجاهله أية دعوة إصلاحية أو ثورية. والخلاصة التى ينتهى إليها عادل حسين هى أن هذا النسق قد أعطى صلاحية كبيرة للإمام أو للحاكم ولكنه فى المقابل وفر عدداً من المؤسسات الموازية تحاصر هذه الصلاحيات. وهو يكاد يكرر نفس المنطق الذى سبق لأنور عبد الملك أن عرضه فى دراسته عن الخصوصية المصرية. ووفقاً لهذا المنظور يرى عادل

حسين أن مشروعه الحضارى يحتم ظهور شخصية ذات مواهب قيادية غير عادية، مثل فكرة المهدى المنتظر وما يماثلها عند القدماء، ويؤكد أن هذه القيادة فى لحظة الإقلاع خاصة لن تكون جماعية بل ستكون فى يد الزعيم من الناحية العملية صلاحيات كبيرة. وهكذا يعود بنا عادل حسين إلى نظرية المستبد العادل مرة أخرى. وتأسيساً على ذلك يرفض التعددية الحزبية ويقول بالحزب الواحد. فالتعدد الحزبى فى رأيه « غير ملائم لنا إلا فى أحوال نادرة وفق شروط واضحة» وهو يرفض قاعدة الاقتراع العام، ويرى أنه ليس من الجوهرى أن تكون السلطة الموكل لها أمر التشريع سلطة منتخبة، وهو يرفض مبدأ الإضراب والتظاهر(١٠). وهكذا تخضع الحرية بحسب هذا النسق الإسلامى إلى مرجعية الاستمرارية التاريخية التى تكاد فى الحقيقة أن تكون تكرارية تاريخية تختنق بها حرية الممارسة الديمقراطية، باسم الاستمرار ية التراثية ذات الطابع الإسلامى، حرصاً على الخصوصية التاريخية.

ومع حسن حنفى نلتقى برؤية إسلامية كذلك ولكنها أكثر تفتحاً وعمقاً، رغم استنادها كذلك على التراث. فقضية الحرية عند حسن حنفى قضية عزيزة، على حد قوله، بل هو يذهب إلى اعتبار الله هو الحرية حتى نكسب نحن حريتنا (١١). وحسن حنفى ينتقد مشكلة الجبر والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية كما عرضها علم الكلام التقليدى. ويرى أنها تنشأ من الوضع المقلوب للعلم ذاته أى «علم الله»، الذى ينبغى أن يكون علم الإنسان.

فالسؤال الآتى: كيف تتفق إرادة الله المطلقة مع إرادة الإنسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الانسان، هو صياغة خاطئة

لموضوع إنسانى هو الفعل (١٢). ولكنه يرد علم الإنسان رغم ذلك إلى الوحى، وإن يكن يعارض المفهوم الكلامى القديم للوحى باعتباره معارضاً للإنسان ويقف له بالمرصاد. المشكلة فى رأيه مشكلة وهمية. وهو يرى أن الجبر والاختيار، ليستا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان يكشفان عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم (١٣).
والحرية عنده ليست موضوعاً نظرياً، يسأل عنه ويجاب عنه بالإثبات أو النفى، بل هى موقف نفسى اجتماعى تظهر فيه وقد لا تظهر.. والحرية لا تظهر إلا فى موقف. كما لا يوجد الإنسان إلا فى عالم، فالحرية فى العالم(١٤). الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الإنسان، وليست أية إرادة خارجية مشخصة. وعلاقة الحرية والعالم ليست علاقة رأسية كما هو الحال فى الوضع القديم بين إرادة الإنسان وإرادة العالم المشخصة. بل علاقة أفقية يتحدد بها سلوك الإنسان بين الإحجام والإقدام، بين الوراء والأمام(١٥). إن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الإنسان بحريته. لا يثبت الفعل إلا بالمقاومة، والجهد لا يصقل إلا بالعقبة، وهذا فى تقديره معنى التكليف الدينى. فللإنسان رسالة فى الحياة هو قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار وبما لدينا من قدرة على التحقيق(١٦). وكما تم التكليف بحرية الإنسان وبإرادته فإنه فى الوقت نفسه يتحقق بحرية تامة دون قدر مسبق فى علم مسبق أو بإرادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شئ (١٧).
ثم يربط حسن حنفى بين حرية الإنسان وطبيعته الإنسانية الحية. يقول: وتحقيق رسالة الإنسان فى الحياة تعبر عن طبيعته وحريته دون انتظار أى جزاء، يكفى كمال الإنسان وازدهاره وخلقه وإبداعه وشوقه إلى الغلبة وعمله لها.. الإنسان بطبيعته حياة وحركة وخلق وإبداع وتمدد وازدهار.

يحقق الإنسان رسالته طبقاً لطبيعته ويتحدد سلوكه طبقاً للدافع الأقوى، ويتحدد الدافع الأقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضوح الفكرى أو باختلاف درجات الكمال فى الغاية. ولا تعنى الطبيعة نفى الحرية بل تأسيس الحرية على أساس واقعى من التجربة، وبناء على الإحساس بالحياة كدافع حيوى.. إن الحرية هى كمال للطبيعة(١٨). ويستند حسن حنفى فى هذا الرأى إلى قول للجاحظ الذى يرى أن المعارف كلها طباع، وهى مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم. وعند الجاحظ لا فعل للعباد إلا الإرادة، وسائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم. وعند «النظام» و «معمر» أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وإنما تنسب إليهم مجازاً لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط فإنه لا يفعل الإنسان غيرها البتة (١٩). وتأسيساً على هذا يرى حسن حنفى أن الحرية ليست واقعة مادية توجد أو لا توجد بل هى عملية يشعر بها الإنسان وقد لا يشعر. وكما أن الوجود إيجاد فالحرية تحرر. ولما كان الإنسان مجرد إمكانية تحقق أو مشروع وجود فكذلك الحرية مجرد إمكانية حرية، أو مشروع تحرر. فالموقف الإنسانى يفرض على الإنسان وضعه، ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع. وتقف الحرية فى مواجهة الحتمية .. فالوعى مملكة الإنسان مهما كانت هناك تحديدات خارجية له، إلا أنه يظل فعل الإنسان الحر واختياره الأول(٢٠).

ونلاحظ فى هذا المفهوم الذى يعرضه حسن حنفى أنه يجعل من الحرية هى عين وجود الإنسان مما يقربه من المفهوم الوجودى، فهى تفيض من وجوده نفسه سواء شعر بها أو لم يشعر، وهى معنى من معانى طبيعته نفسها، أى بتعبير الوجوديين: الإنسان محكوم عليه بالحرية. ولكن هذا المعنى فى الحقيقة يكاد يلغى الاختيار، ويكاد يكون تعبيراً عن حتمية

داخلية، تقف فى تعارض مع حتمية خارجية ولهذا يكاد يتناقض هذه المفهوم مع قوله فى نهاية نصه السابق « إن الوعى مملكة الإنسان» فليس ثمة هنا وعى بالحرية، بل فيض من الحرية هو امتداد حيوى للوجود نفسه. ولهذا على حد تعبير « النظام» إن الأفعال إنما تنسب إلى الناس مجازاً لظهورها منهم. ولهذا يكاد يكون مفهوم الحرية عند حسن حنفى هو نوع من الحتمية الحيوية، أى أنه نقل إرادة الله من إرادة مفارقة حتمية إلى إرادة محايثة باطنية فى وجود الإنسان نفسه. ولعل هذا يفسر ربطه بين إرادة الوحى وإرادة الإنسان. إنه قد حرره شكلاً ولكنه أجبره موضوعاً! ولما كانت إرادة الوحى متجسدة أو موحدة فى جميع الإرادات الإنسانية. فإن التعارض لن يكون بين إرادات إنسانية بل بين تجسيدات مختلفة للوحى المتجسد فى هذه الإرادات المختلفة. ونكاد هنا نجد دائرة مغلقة. فإرادة الوحى مرتبطة بإرادة الإنسان، وإرادة الإنسان المعبرة عن حريته هى فيض لطبيعة وجوده، بل هى كمال طبيعته. ولهذا فالفعل هو صدور حى عن طبيعة كامنة داخلية وليس نتيجة لتحديدات خارجية. إنه يكاد يقضى على ما فى الحرية الوجودية من اختيار بربطه الحرية بالمعنى الحيوى الخالص من ناحية، وبالوحى من ناحية أخرى. إنها الحتمية الإلهية تنتقل من المفارقة إلى المحايثة. وإذا كان عادل حسين قد حاول أن يربط ديمقراطيتنا بحتمية الاستمرارية التاريخية التراثية الإسلامية، فإن حسن حنفى يربط حريتنا بحتمية المحايثة الطبيعية الحيوية للوحى الإلهى. وفى كلتا الحالتين، فحريتنا محدودة بحتمية الماضى التاريخى، أو بحتمية الحاضر الطبيعى الحيوى.

فإذا انتقلنا إلى مفكر معاصر آخر هو زكى نجيب محمود صاحب المدرسة الوضعية فى الفكر العربى المعاصر، وجدناه يقترب فى مفهومه للحرية من مفهوم التحديد الطبيعى الذى وجدناه عند حسن حنفى، وإن

اتسم ببعد وظيفى أكثر من اتسامه ببعد نفسى حيوى كما هو الشأن عند حسن حنفى. فزكى نجيب محمود يعرف الحرية بأنها «.. الحرية من الداخل، الحرية التى لم تشرع لها قوانين، بل شاءتها طبيعة الحياة نفسها، ولذلك هى الحر ية التى شملت الأحياء جميعاً من الأميبا الأولى إلى ارقى ما ارتقى إليه البشر. إنها هى الحرية التى تعنى أن يعبر الكائن عن دخيلته بسلوك » (٢١) ويواصل قوله « وأرجوك أن تقف لحظة عند كلمة يعبّر هذه لأنها كلمة استطاعت عبقرية اللسان العربى أن تبثها معنى ضخماً بعيد الدلالة. فالتعبير إنما هو «عبور». فهناك فى دخيلة الكائن الحى سره الإلهى العظيم ولكنه سر لا يراد له أن ينكتم. فحدث له وسائل العبور من الداخل إلى الخارج. وذلك هو نفسه «تعبير». الشجرة تعبر عن سرها الذى يعتمل به جسدها من الداخل فتخرج إلى الدنيا الخارجية أوراقها وثمارها وأزهارها..»(٢٢).

بهذا المعنى يقترب مفهوم الحرية عند زكى نجيب محمود من مفهومها عند حسن حنفى والجاحظ و«النظام»، أى أن محددها هو الكيان الحى نفسه، وهى فيض الحياة نفسها. أى أن الحياة هى محددها، والحرية هى التمظهر للحياة الباطنية. ولكن زكى نجيب محمود سرعان ما يضيف محدداً آخر الحرية. فالأجزاء فى الكائن الحى جزء من كل، على أن هذا التواحد بين الأجزاء والكل، لا ينبغى ولا يلغى حركة الأجزاء فى التزام بوحدة الكل. ولهذا يرى زكى نجيب محمود تواحداً بين الأجزاء والكل. ويقول « إن الجمع بين حرية الأجزاء من جهة، والتزامها حدود الكيان الذى هى أجزاء فيه، إنما هو سر عظيم فى بناء الكائنات جميعاً من الذرة الصغيرة إلى الكون الكبير فى مجموعه. انظر إلى الذرة الصغيرة تجدها مؤلفة من كهارب، لكل كهرب منها فلك يجرى فيه، لكنه «حر» فى أن يقفز

من فلك إلى فلك داخل الذرة، حرية تجعل التنبؤ بها قبل وقوعها أمراً مستحيلاً. لكن تلك الكهارب الصغيرة فى حريتها تلك، إنما تلتزم أن يكون نشاطها ملتئماً مع التيار العام، الذى هو الذرة فى مجموعها. وهذا الجمع بين حرية الفرد والتزامه، تراه فى كل كائن أياً كان نوعه. فكل ما فى الكون يسبح فى الكون، ولكنه فى الوقت نفسه يلتزم العلاقة التى تنسق بينه وبين سائر الكائنات.. فهى حرية لا تتنافى مع الاتساق العام (٢٣) إنها حرية مقيدة محكومة بطبيعة الكيان الذى تكون تلك الأجزاء أو الأفراد هى قوامه. وليس فى هذا القول تناقض. إذ قد يقال: كيف تكون حرية «مقيدة». فأنت مثلاً حر فى تحريك رجليك تمشى أو فى تحريك ذراعيك لتتعامل مع الأشياء. لكن رجليك أو ذراعيك وتلك الحركة الحرة محكومتان بطبيعة ما فيهما من عقبات وأعصاب وعظام (٢٤)... إن لاعب الكرة حر وهو يضرب الكرة فقد يتجه بها إلى يمينه أو يساره. أو إلى أمامه أو وراءه ولكن حريته تلك محكومة بالقصد الذى يستهدف الوصول إليه بالتعاون مع زملائه، فضلاً عن أنها حرية تحكمها قواعد اللعبة نفسها(٢٥). وهكذا نجد مفهومين للحرية عند زكى نجيب محمود، مفهوماً أول للحرية باعتبارها التعبير عن الوجود نفسه، فهى صدور مباشر عن الوجود الطبيعى الحى من داخله إلى خارجه، أى هى السلوك الحى بشكل عام، وهى بهذا محدودة بمدى الرقى فى درجة الحياة نفسها من الأميبا إلى الإنسان وهى هنا الحرية التى تشمل كل الكائنات الحية عامة من نبات وحيوان وإنسان. أما المعنى الثانى للحرية فهى الحرية الجزئية الملتزمة بارتباطها بنسق أشمل، أى هى الحرية المقيدة بالضرورة وليس قيدها ناجماً عن قوة خارجها، وإنما قيدها ناجم عن بنيتها نفسها، من ارتباطها بنسق أكبر هى جزء منه.ومحدوديتها هنا هى محدودية تجانس أكثر منها محدودية قيد. ولكن فى كلا المعنيين نجد الحرية عند

زكى نجيب محمود مقيدة من ناحية بمصدر صدورها وهى مقيدة من ناحية أخرى بشكل علاقاتها، أنه قيد فى كينونتها، وقيد فى بنيتها. على أن زكى نجيب محمود ينتقل من هذين القيدين إلى محددات أخرى خارج الكينونة والبنية إنها العقبات أو الصعوبات. فإذا خلت حياة الإنسان من كل صعوبة (وهذا فرض نظرى محال له أن يتحقق) لما عرف ماذا تكون الحرية، وماذا يكون معناها (٢٦) معنى هذا أن الذى يحدد الحرية ليس منطلقها وإنما ما يعوق هذا الانطلاق. فالتفكير الحر مثلا – كما يقول – هو الذى لا يتدخل أحد ذو سلطان فى طريقه (٢٧). وإذا تدخلت سلطة أيا كان نوعها وحالت بين العقل وبين أن يفسر أو أن يستدل كان ذلك قتلاً لحرية التعبير (٢٨). ويقول زكى نجيب محمود مؤكداً هذا المعنى، « وصور الحرية مهما اختلفت وتنوعت فأظنها تلتقى عند أصل واحد هو أن يكون هناك قيد ما أضيف بغير ضرورة ملزمة إلى القيود الطبيعية التى لا مفر منها. والحرية فى كل صورة من صورها هى كسر ذلك القيد» (٢٩) ونستطيع أن تقول إن معنى من معانى كسر القيود عند زكى نجيب محمود هو العلم، أن نكشف بالعلم سر الطبيعة، فيصبح الإنسان بهذا الكشف سيد الطبيعة بعد أن كان سجينها. وهنا يبرز العلم والمعرفة العلمية عامة كمحدد من محددات الحرية عند زكى نجيب محمود. وتأسيساً على هذا يقول زكى نجيب محمود بيعدين للحرية، بعد سلبى هو التخلص من العقبة، وبعد إيجابى بالوصول إلى غاية ما بعد التخلص من العقبة، وهنا يربط زكى نجيب محمود بين الحرية والتعقيل، فكلتا الفكرتين مكملتان لبعضهما « لأنك – كما يقول – إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبى وبقى عليه أن يقطع النصف الآخر، بعمل إيجابى يؤديه.. أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدى بها، وما تلك الخطة

الهادية إلا خطة العقل فى طريق سيره (٣٠).

ونلاحظ أن هذا المفهوم الثالث للحرية عند زكى نجيب محمود هو مفهوم أداتى، أى وسيلة لغاية، أو وسيلة تمهد للوصول لغاية، وهكذا يجمع زكى نجيب محمود فى رؤيته للحرية بين هذا المفهوم الأداتى وبين المفهوم الآخر الوظيفى الطبيعى الحيوى النابع من الكينونة الحية، والمترابط مع بنيته. للحرية عنده إذن محددان محدد داخلى بنيوى ومحدد خارجى أداتى إجرائى. وينتسب المحدد الأول للرؤية الحيوية العضوية، على أن ينتسب المحدد الثانى للرؤية الوضعية. ولكنهما فى تقديرى تعبيران عن حقيقة واحدة، يعبر المحدد الأول عن مصدرها وطبيعتها ويعبر المحدد الثانى عن فاعليتها التى يربطها زكى نجيب محمود بالعلم والتعقيل من زاوية إجرائية.

ومن محددات الحرية الحيوية والبنيوية والأداتية عند زكى نجيب محمود ننتقل إلى رؤية أخرى معاصرة للحرية تكاد تقترب من مفهوم للحرية كقيمة فى ذاتها.

ففى « بيان من أجل الديمقراطية» (٣١) يرى برهان غليون أن الديمقراطية لا تنبع قيمتها مما تقدمه أو يمكن أن تقدمه من مكاسب مادية، أو سياسية لطبقة أو لفئة اجتماعية، وإنما بما تنطوى عليه فى ذاتها من قيم انسانية، قيم الحرية والتعددية والاحترام المتبادل التى لا يقوم مجتمع مدنى بدونها (٣٢). والحرية عنده ليست ناجزة أو جاهزة، وليست فكرة مجردة، وإنما مضمونها الحقيقى هو المقاومة. وهى بالنسبة للعرب اليوم تعنى مقاومة العسف الداخلى وسياسة الاستعباد، ومقاومة العسف الخارجى واغتصاب استقلالية القرار. ويقول: عندما نتحدث عن المقاومة

فذلك كى نعطى لهذه الحرية شروطها ومعناها باعتبارها موقفاً يمنع الاستسلام لحركة التاريخ الراهن ومنطلقاً لتأسيس مشروع اجتماعى نقيض للمشروع الذى يقترحه علينا هذا التاريخ، أى التبعية المتزايدة ثم التحلل الاجتماعى والتفكك القومى (٣٣).. علينا أن ننتزع حريتنا من التاريخ انتزاعاً وأن نفرضها عليه، وعلى أنفسنا أيضاً، فهى معركة دائماً بل معارك مستمرة، وحظنا فى نيلها يتوقف على ما نستطيع أن نعده من قوى موحدة، ومن استراتيجيات وتكتيكات سليمة وصحيحة، بل نستطيع أن نقول إن المقاومة عندنا هى أول مراتب الحرية (٣٤).

وهو يتحدث عن كيف أن هذه المقاومة تنتج إرادة قوية موحدة بحيث تصبح الحرية القومية والوحدة القومية والتنمية المخططة أهدافاً كبرى (٣٥) ولهذا فإن الإجماع الوطنى والقومى الفعال هو الإطار الديمقراطى لتحقيق الأهداف القومية والاجتماعية الكبرى، ولهذا يرى أن الحرية لا تصبح قيمة أولى ورئيسية إلا عندما يبلغ المجتمع شأواً كبيراً من التوازن المادى والروحى. فهى – على حد قوله – زهرة الحضارة والمدنية والتعبير الأقوى عنها. وحتى تتحول إلى قيمة فى ذاتها لابد من تطور المدنية ونضوجها (٣٦). والحرية كقيمة وغاية أولية يمكن أن تتيح حلاً أفضل للأزمات القومية والاجتماعية والوطنية وهى هنا – على حد تعبيره – فرصة سياسية ينبغى تحقيقها والبرهنة عليها فى الواقع النظرى ثم العملى وليست معطى نهائياً وأمراً مسلماً به (٣٧) ولن يكون المخرج فى بث ايديولوجية جديدة أو دعوة منقذة، ولكن بالعكس سيكون فى نقد كل ايديولوجية، أى كل فكرة تربط تطور النضال بتطور الفكرة. وذلك وحده يسمح بقيام حلف سياسى يستند إلى العمل والممارسة (٣٨) والمصالح المادية الفعلية للطبقات الخاضعة المقهورة، ويعنى ذلك الخروج من ايديولوجية النضال

إلى استراتيجية سياسية هى وحدها الكفيلة بإخراج الجماهير الشعبية من الانسداد والمأزق التى تعيش فيه (٣٩) ويعنى أيضاً إطلاق الممارسة الحية التى بقدر ما تعمل على تقدم حركة الجماهير تخلق نظريتها وفلسفتها الكونية وتطور وتعدل وتصحح برنامجها الاقتصادى والسياسى والثقافى (٤٠) على أنه من أسباب غياب الديمقراطية –كما يقول– فى الوطن العربى هو وضع إرادة التغيير السريع والمواجهة القومية قبل إرادة الحرية (٤١).. إن الحرية لم تصبح بعد غاية فى ذاتها فى جميع أنحاء المجتمع (٤٢). وينتقد برهان غليون ثلاثة أوهام ايديولوجية ميزت التاريخ العربى الحديث المسمى عصر النهضة. هذه الأوهام هى تحرير العقل من النقل ووسيلته التعليم، وبناء الأمة والجماعة الوطنية وأداتها الدولة الحديثة، وتحقيق التطور الاقتصادى والتنمية وطريقها استيراد التبعية (٤٣) وهو يكاد يرى فى هذه الأوهام الثلاثة سر ما نعانيه من تبعية واستلاب وانفصال بين النخبة المثقفة، وواقع مجتمعاتها.

وخلاصة هذه الرؤية للديمقراطية عند برهان غليون هى أنها وسيلة كما أنها غاية فى ذاتها فى الوقت نفسه وأساساً. وإنها يغلب عليها طابع الفعل المقاوم الذى يكاد يكون ارادوياً خالصاً. ثم هو يربط الديمقراطية والحرية بالإجماع القومى وبتحقيق الأهداف القومية بمفهوم يغلب عليه الطابع الشعبوى. إنها فى تقديرى محاولة نظرية لإصلاح المشروع القومى لأعوام الخمسينيات والستينيات بإضافة البعد الديمقراطى إليه كوسيلة وكغاية. ولكن تبقى محددات الحرية عنده هى الإجماع القومى الشعبوى والفعل السياسى الإرادوى.

على أننا مع محمد عابد الجابرى نتبين مفهوماً مختلفاً للحرية

نستطيع أن نتبعه فى ثلاث لحظات فكرية. اللحظة الأولى نجدها فى مقال قديم له بعنوان « المثقف بين الحرية والالتزام». نشره فى مجلة المحرر فى ديسمبر ١٩٦٤، ثم قام بنشره بعد ذلك فى كتابه «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»(٤٤). فى هذه المقالة ينتقد مقالاً لعبد الكريم غلاب يفضل فيها احتفاظ المثقف بحريته فى وضع ليبرالى أو امبريالى على مثقف يساير وضعاً اشتراكياً وهو يتخلى عن حريته فى النقد والتوجيه، أى يتخلى عن ذاتيته. ينتقد الجابرى ما يتضمنه هذا الرأى من وضع للحرية فوق كل اعتبار،كموضوعة مستقلة عن المكان والزمان أو كحقيقة مجردة تسمو على المجتمع الإنسانى نفسه. ويرى الجابرى أنه ليس لحرية الإنسان دلالة خارج وجوده وليس لوجوده أى معنى خارج هذا العالم الأرضى: عالم الزمان والمكان، عالم البيئة والمجتمع والعصر. وهو يربط بين حرية الإنسان والتزامه. فأن يكون الإنسان حراً معناه أن يختار لأنه إذا لم يختر فذلك إما لجبن أو عجز. وفى كلتا الحالتين فهو غير حر. وأن يختار معناه أن يلتزم وأن يلتزم الإنسان هو بمعنى من المعانى أن يندمج(٤٥).

ويضيف الجابرى: أن مهمة المثقف ليست منحصرة فى النقد والتوجيه كما يفهم ذلك من كلام غلاب وإنما مهمته النضال الواعى، مهمة توعية الجماهير وتحريكها ودفعها لتحقيق أهدافها. الوسيلة الوحيدة الفعالة هى وسيلة النضال (٤٦). وهنا تصبح الحرية وسيلة نضالية تقوم على الاختيار والالتزام تحقيقاً لأهداف مجتمعية.

وفى كتابه «الخطاب العربى المعاصر» (٤٧) يعرض بالنقد الابستمولوجى لمقولة الديمقراطية فى فكر عصر النهضة ليتبين أن الطابع الغالب عليه هو القول بالاستبداد المقيد المستند إلى الشرع أى المستبد

العادل. لقد حاول رواد عصر النهضة ربط مفهوم الديمقراطية بمفهوم الشورى القديم وجعلوه شرطاً للنهضة ولكن بهذا المفهوم المقيد بإرادة الحاكم والشرع. نتبين هذا عند الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده. وهو ينتقد هذه الحدود فى فكر عصر النهضة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مفهوم آخر هو المفهوم القومى للديمقراطية، ليتبين ما فيه من التباس فى محاولة الجمع والتوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، وهو يرى فى تطبيقات الفكر القومى ما يمكن أن نسميه بالدكتاتورية القومية. ونتساءل: أليست هذه الدكتاتورية القومية شكلاً آخر من الشعار القديم شعار المستبد العادل؟ ويرى الجابرى أن العزوف عن القبول بالديمقراطية السياسية منفردة وغير مشروطة بتوفر الديمقراطية الاجتماعية يرجع إلى أنها تتعارض مع الأهداف القومية الكبرى أى أهداف الوحدة التى يدعو إليها الخطاب القومى (٤٨) إذ أن الحرية السياسية تفجر مطالب الأقليات العرقية، فضلاً عن المصالح الأقليمية القطرية. وهكذا كان طمس الديمقراطية السياسية لمصلحة هذا التوجيه القومى الشامل.

إن السيطرة فى الفكر السياسى ما تزال إذن للخطاب السلفى سواء كان فى صورة دينية أو قومية ولا سبيل للحرية إلا بالتخلص من الخطاب السلفى وتحقيق ما يسميه جرامشى بالاستقلال التاريخى العام الذى تفتقده الذات العربية. إن التحرر من النموذج العربى الإسلامى والأوروبى على السواء أعنى التحرر من سلطتهما السلفية المرجعية بالتعامل معهما نقدياً وتجاوزهما هو شرط نهضتنا (٤٩). أى لابد من حضور الذات العربية كذات لها تاريخ وفردية وسيرورة خاصة.

وفى كتابه «نقد العقل العربى»، فى نهاية جزئه الثانى يعرض

الجابرى للحظة ثالثة لمفهوم الحرية عنده. وهو يركز فى هذه الخاتمة لكتابه على كيفية التحرر من السلطة المرجعية التراثية بالذات، ويضيف إلى ما سبق ذكره عن ضرورة التحرر من سلطة نموذج السلف التراثى والأوروبى على السواء، فضلاً عن سلطة القياس، يضيف إلى هذا أن التجديد والتحديث – وهما عنده مرادفان للحرية – إنما يتحققان من داخل التراث نفسه وبوسائله وإمكانياته الذاتية الخاصة وبالاستعانة بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية ولكن دون فرضها على الموضوع أو تطويع الموضوع لقوالبها (٥٠). فلا تحديث إذن يبدأ من درجة الصفر بل لابد من الانتظام فى عمل تراثى سابق، وهذا العمل التراثى السابق الذى يراه الجابرى كنقطة انطلاق للتحديث والتجديد أى للحرية هو المشروع الثقافى الأندلسى المتمثل أساساً فى ابن حزم والشاطبى وابن رشد وابن خلدون أى الاتجاه العقلانى التقدمى بشكل عام (٥١).

وبرغم القيمة الكبيرة لهذا التحليل النقدى للفكر العربى الذى يقوم به الجابرى، وبرغم صحة دعواه إلى تحرير الفكر العربى تحريراً يتضمن رؤية تاريخية نقدية، إلا أننا نلاحظ أن محددات هذا التحرير هى محددات ابتسمولوجية معرفية بحتة. أى أن التحرير إنما يتحقق أساساً بتحرير بنية العقل العربى تحريراً معرفياً. ولا شك أنه خطوة أساسية من خطى التحرير الفكرى. ولكن هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر. إن القضية لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفى وحده أو التحرير الموضوعى وحده، بل هناك تشابك ضرورى بين هذين البعدين للتحرير الإنسانى. على أن الجابرى بدعوته إلى الاصطفاف فى المدرسة الأندلسية قد يوحى بعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفى القياسى! وهكذا تكاد تصبح محددات التحرر عنده محددات ابتسمولوجية

معرفية، تتضمن استمرارية أكثر مما هى محددات موضوعية أساساً. وهكذا يتحول الالتزام النضالي الذى بدأت به لحظته الفكرية الأولى إلى التزام عقلانى نقدى معرفى تكاد تكون له الأولوية على الواقع ، إن لم يكن مفصولاً عنه.

إلا أن الجابرى فى نهاية الجزء الثالث من كتابة « نقد العقل العربى» وهو الجزء الخاص بالعقل السياسى، يدعو من ناحية إلى إعادة بناء الفكر السياسى انطلاقا من إعادة تأصيل الأصول التى تؤسس النموذج الذى يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية « وأمرهم شورى بينهم» «وشاورهم فى الأمر «أنتم أدرى بشئون دنياكم» «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» وهو يرى أن تأصيل هذه الأصول فى عصرنا الراهن تفرض الأخذ بأساليب الديمقراطية الحديثة التى هى إرث للانسانية كلها. وتتمثل أساسا كما يقول فى تحديد ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطى الحر، وتحديد مدة ولاية « رئيس الدولة فى حال النظام الجمهورى، مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسئولة أمام البرلمان فى حالة النظام الملكى والنظام الجمهورى معا. وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة.

ولكن الجابرى من ناحية أخرى، يرى أن إقرار هذا النظام الدستورى الديمقراطى وحده ليس بكاف لغرس الحداثة السياسية، كما يقول، ذلك لأن العقل السياسى العربى كما يعرض طوال كتابه محكوم فى ماضيه وحاضره بمحددات ثلاثة هى القبيلة والغنيمة والعقيدة، أى بعلاقات سياسية معينة تتمثل فى القبلية وفى نمط انتاجى معين هو النمط الربوى الذى يرمز إليه بالغنيمة (أى الدخل غير الانتاجى) .وسيادة العقيدة الدينية. ويرى أنه لا

سبيل إلى تحقيق متطلبات النهضة والتقدم بغير نفى هذه المحددات الثلاثة نفيا تاريخيا واحلال بدائل أخرى معاصرة. وهو فى نقده لسيادة هذه المحددات فى الماضى إنما هو يمهّد لنقدها فى الحاضر كخطوة ضرورية فى كل مشروع مستقبلى. وبرغم ما فى حياتنا المعاصرة من تجديد وحداثة، فإن هذه المحددات ماتزال مؤثرة بشكل مباشر أو غير مباشر، بل ماتزال طاغية فى سلوكنا السياسى والاقتصادى والفكرى. ولهذا فقضية تجديد العقل السياسى العربى اليوم مطالبة بأن: تحول «القبيلة» فى مجتمعنا إلى لا قبيلة، أى إلى تنظيم مدنى سياسى اجتماعى. وتحول «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضريبة» أى تحويل الاقتصاد الريعى الى اقتصاد انتاجى يمهد لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية كفيلة بإرساء الأساس الضرورى لتنمية عربية مستقلة. وتحويل العقيدة إلى مجرد رأى أى التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائى، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالى التعامل بعقل اجتهادى نقدى. العالم العربى المعاصر مطالب اذن كما يقول الجابرى بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل « المجرد والعقل السياسى». وبدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث آمال وأحلام. والحق أن كتاب نقد العقل العربى بأجزائه الثلاثة هو محاولة جادة رفيعة المستوى لتحقيق هذا المشروع العقلانى النقدى.

ولاشك أن رؤية الحرية ودعواها فى الجزء الثالث الخاص بالعقل السياسى اكثر تطورا من رؤيتها ودعواها فى الجزئين السابقين اللذين تغلب عليها المحددات الابستمولوجية البنيوية. إلا أننا فى هذا الجزء الثالث، نتبين أنه رغم خروجه عن الحدود الابستمولوجية وتحليله للواقع الاجتماعى والتاريخى وما يزخر من دلالات ومواقف ايديولوجية، فإنه ما يزال يفسر

الظواهر بالثوابت البنيوية المستمرة طوال التاريخ، مما يفضى إلى إفقاد هذه الظواهر تاريخيتها أى اختلافها وخصوصيتها. فلا شك فى وجود رواسب ومكبوتات قبلية فى السياسة ووجود ظواهر ريعية فى الاقتصاد وظواهر طائفية فى الفكر الدينى، ولكنها ليست مجرد امتداد لماضى تاريخى، بل لها اسبابها الموضوعية الراهنة، ولا تفسر وحدها ما نعانيه من تخلف اجتماعى واقتصادى وسياسى وفكرى وتمزق قومى، وان كانت من بين العناصر والعوامل فى وضعنا الراهن التى تفسر هذه الظواهر بغير شك . على أن المهم أن نبرز أن محددات الحرية عند الجابرى فى هذا الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل العربى» ترجع أساسا إلى رواسب ومكبوتات سياسية واقتصادية وايديولوجية ذات جذور تاريخية قديمة رغم اختلافها بشكل أو بآخر.

ومع عبد الله العروى تبرز أمامنا صورة مغايرة للحرية. ففى كتابه «مفهوم الحرية» يقدم لوحة نقدية للمفاهيم المختلفة للحرية قديماً وحديثاً، متبيناً الدلالات النظرية والعملية المختلفة لمفهوم الحرية، مفسراً مختلف الدلالات بملابساتها الاجتماعية والتاريخية وسياقها الثقافى العام. وهو ينتهى فى نهاية متابعته التاريخية النقدية إلى أن مفهوم الحرية شبه غائب فى حياتنا العربية، اللهم إلا فى تشكيلات ظرفية آنية كالدعوة إلى المساواة والتنمية والأصالة. فالمساواة تعنى استقلال الفرد من كل تبعية للغير، والتنمية تعنى استقلال الدولة من أى تأثير خارجى، والأصالة تعنى استقلال القومية وعدم الذوبان فى ثقافات أخرى (٥٢). ويرى العروى أن هذه الأبعاد الثلاثة تمثل القسم الأكبر من الحيز الذى تعبر عنه كلمة الحرية فى حياتنا ويعنى هذا فى تقديره ضعف مفهوم الحرية وافتقاده لبعد أساسى هو ازدهار الشخصية (٥٣) ولهذا فالاهتمام قاصر على الفرد من حيث أنه عامل منتج لا

باعتباره شخصية إنسانية. وهذا فى رأيه لا يدل على تقدم بقدر ما يدل على تخلف (٥٤). ويرى أن إهمال ازدهار الشخصية وتداخل التنمية والأصالة مع قيمة الحرية يدل على أن التساؤل حول الحرية هو تساؤل حول الدولة والمجتمع، مع أن الحرية تتعلق أساساً وآخر المطاف بالفرد(٥٥).

ولهذا فهناك ضعف فى المشاركة الفردية فى التخطيط السياسى وفى المشاركة فى اتخاذ القرار السياسى. ولعل أوضح دليل على ذلك فى رأيه هو عدم ازدهار علم السياسة (٥٦) داخل الجماعات الوطنية العربية. كما يرى أن الدعوة إلى الليبرالية قد اختفت فى الفكر العربى المعاصر بعد أن تحطمت تحت معول النقدين السلفى والماركسى (٥٧). والواقع أن العروى يجعل الفردية هى المحدد الأساسى للحرية، فالدولة تحد من حرية الفرد وكذلك التراث الدينى والمجتمع بل إن العلم نفسه اثبتت التجربة فى هذا القرن – كما يقول – « قد يخدم الحرية كما قد يخدم من يحاصرها ويقضى عليها» (٥٨). وعلى هذا فالحرية فى التحليل الأخير عنده هى الشخصية الإنسانية، هى الفردية، وهى الحرية الليبرالية بأوسع معانيها ومختلف تجلياتها وتشكيلاتها. ولكن أساسها وجوهرها هو الفرد.

قد يكون صحيحاً ما يقوله بأن الليبرالية – والسياسية خاصة – قد اختفت بسبب النقدين السلفى والماركسى. إلا أن هذا يمكن أن يقال فحسب عن سنوات الخمسينيات والستينيات مع ازدهار الحركة القومية وحركة التحرر الوطنى العربية بشكل عام. أما فى الثمانينيات فقد عادت الليبرالية إلى الازدهار نسبياً، وخاصة فى جانبها الاقتصادى. حقاً، هناك هامش من الليبرالية السياسية يتسع إلى حد ما، ولكن هذا الهامش هو جزء من الليبرالية الاقتصادية التى تكاد تقضى على حرية المجتمع والفرد على

السواء بما تفاقمه من تبعية اقتصادية بل وسياسية وثقافية. على أنى أعترف أن هذا التحفظ أو النقد إنما يصدر من وجهة نظر فى الحرية هى التى سأعرض لها فى ختام عرض الاتجاهات المختلفة لمحددات الحرية وأقصد بها الرؤية المادية والجدلية والتاريخية للحرية.

لسنا نستطيع القول بأن الحرية فى الفكر الماركسى العربى المعاصر، ذات دلالة خاصة اللهم إلا فى شعارها وتوجهاتها العملية. أما من الناحية النظرية فهى امتداد للمفهوم الهيجلى– الماركسى عامة باعتبارها معرفة بالضرورة وسيطرة عليها، وهى امتداد بوجه خاص للمفهوم الماركسى من حيث أنها نهاية المطاف فى النضال الإنسانى من أجل التخلص من الاستغلال والاغتراب بانتهاء الملكية الفردية وذبول الدولة واختفاء الديمقراطية نفسها، وبداية التاريخ الانسانى الحق، أى انتقاله من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية. أما أداة هذه العملية التاريخية فهى دولة أغلبية المنتجين والتى بقيامها تبدأ مرحلة الانتقال من المجتمع الرأسمالى أو ما قبل الرأسمالى إلى المجتمع الاشتراكى فالشيوعى، حيث تزول كذلك كل دولة وتقوم حكومة الأشياء. على أن هذه الدولة الطبقية لابد لها من أداة محركة رافعة هى الحزب الطبقى ذو البنية المركزية الديمقراطية، الذى يقود النضال الطبقى حتى نهايته، أى حتى نهاية التقسيم الطبقى للمجتمع. ولهذا فليست الطبقة فى النظرية الماركسية تقف فى مقابل الدولة فى النظرية الهيجلية كما يقول العروى، ذلك أنها سواء بسواء كالدولة فى طريقها إلى الزوال والاندثار، وليست ذات طابع مطلق كالدولة الهيجلية وإن اتخذت هنا الطابع المطلق – للأسف – فى ممارسات البلاد الاشتراكية والتى كانت تسمى بالاشتراكية، على أن هذه الرؤية النهائية للحرية فى المنظور الماركسى تتخذ فى الفكر الماركسى العربى مراحل وسمات

عملية مختلفة. فقبل مرحلة التحول إلى الاشتراكية هناك مرحلة التحرر الوطنى الديمقراطى أى التخلص من التبعية للرأسمالية الامبريالية العالمية. والتخلص من التخلف الاجتماعى وتصفية القوى الطبقية المتحالفة مع الامبريالية، وإقامة الدولة الوطنية الديمقراطية ذات الآفاق الاشتراكية من ناحية والقومية من ناحية أخرى، أى بترابط صراعها التحريرى والاجتماعى مع صراعها القومى العام من أجل الوحدة القومية العربية. ولهذا فالنضال المباشر للأحزاب الشيوعية العربية يقتصر على الصراع الوطنى والاجتماعى والديمقراطى والقومى، فضلاً عن الايديولوجى لتحرير الايديولوجية الاجتماعية من الآثار الايديولوجية المنتسبة إلى الرأسمالية أو إلى ما قبل الرأسمالية. إنها إذن حرية سياسية وطنية اقتصادية اجتماعية أساساً، ولا سبيل إلى الحرية الحقيقية إلا بتوفير هذه الحريات، وإن يكن النضال من أجل الحرية هو فى الوقت نفسه وسيلة لتحقيق هذه الأهداف التى ستعمق بدورها الحرية.

وبرغم الدور القيادى فى هذه المرحلة للطبقة العاملة ولحزبها الطليعى، فإن العدو الطبقى من ناحية والقضية الوطنية والقومية من ناحية أخرى تفرض على النضال شكلاً تحالفياً مع فئات اجتماعية أخرى حول الحد الأدنى من البرنامج الذى يمهد لتحقيق الأهداف النهائية. ولهذا فالحرية مسيرة ثورية لتحقيق أهداف ثورية، أى تغيير جذرى اجتماعى وإنسانى. ولهذا تتنوع أشكال النضال الديمقراطى وتتنوع مستوياته باختلاف وتنوع الملابسات الخاصة فى كل بلد عربى، من بنية اجتماعية، ومستوى تطور اقتصادى وثقافى، وعلاقة قوى بين الفئات الاجتماعية المختلفة. وبرغم العناية الفائقة التى توليها الماركسية للنضالات العملية فى مختلف المجالات والجبهات السياسية والوطنية والاجتماعية والثقافية، إلا أنه لا

توجد- فى تقديرى - بلورة خاصة للحرية كمفهوم نظرى عام ذى خصوصية عربية، اللهم إلا تلك الدعوة التحريرية الثورية العامة ذات المراحل الوطنية والديمقراطية والاشتراكية، ويختلط النضال من أجل حرية الفرد وحرية الفكر والحرية الشخصية أو بناء الشخصية الإنسانية بهذه النضالات العملية العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولهذا، فليس فى الفكر الماركسى العربى اجتهادات خاصة فى مجال الحرية، وإنما اجتهاداته مقصورة على حدود الأهداف العملية التى تشكل فى الحقيقة محددات الحرية فى الفكر الماركسى العربى. وان كانت هذه الأيام تشهد اجتهادات جديدة فى استراتيجيات النضال الماركسى العربى بتأثير الزلزال الفكرى والعملى الذى اجتاح ما كان يسمَّى بالمنظومة الاشتراكية إلاّ أن الطابع العام لمفهوم الحرية فى الفكر الماركسى العربى هو طابع الوسيلة لتحقيق الأهداف وإن تكن وسيلة مقيدة ومحددة طبقياً، فهى وسيلة المنتجين لقهر قاهريهم ومستغليهم. وإن كنت أزعم أن جوهر الحرية فى الفكر الماركسى عامة هو التفتح الكامل للشخصية الإنسانية عامة فكرياً وعاطفياً وثقافياً وإبداعياً لا كفردية منعزلة وإنما كجزء حميم من مجتمع متفتح مزدهر كذلك، أى كفرد كلى على حد تعبير ماركس.

إلا أن هذا العمق الانثروبولوجى الإنسانى للماركسية ليست له الصدارة الكافية فى الكتابات الماركسية عامة، وفى الكتابات الماركسية العربية بوجه خاص، وإن أخذ يعود إلى الظهور من جديد مع حركة المراجعة النقدية للخبرة الاشتراكية السابقة. فالذى حدث ويحدث اليوم ليس انهياراً للاشتراكية وإنما انهيار لنموذج جامد بيروقراطى للاشتراكية ومرحلة جديدة لتطويرها فكريا وتطبيقيا.

هذه بشكل عام الخريطة العامة لبعض محددات الحرية فى الفكر العربى المعاصر. على أننا قد نجد بعض المفاهيم الأخرى للحرية كالمفهوم السلفى الأصولى الذى يربط الحرية ربطاً حاسماً بالإرادة الإلهية ويشرطها بها، أو فى الفكر الوجودى فى رفضه لكل التزام اجتماعى أو ايديولوجى للحرية، واعتبارها قيمة مطلقة للذاتية، كما أشرنا من قبل. وقد نجد شكلاً آخر لهذا المفهوم للحرية المطلقة، مثلاً بشكل خاص فى مجال الإبداع الأدبى والفنى باسم الحداثة أو ما بعد الحداثة، التى نتبينها فى بعض كتابات أدونيس والخطيبى التى تعبر عن الإرادة المطلقة للاختلاف والتخطى والتجاوز بشكل قطعى لكل ما هو سائد أو تراثى سعياً وراء التفرد والإبداع.

على أنه فى ضوء هذه المحددات والمفاهيم جميعاً، نتبين مدى الاختلاف والتنوع والتعدد فى ساحة الفكر العربى المعاصر لقضية الحرية. ونستطيع أن نلخص ذلك فى الظواهر الثلاث التالية:

فهناك أولاً: عند عديد من المفكرين انعدام لأى تصور نظرى شامل للحرية، مقتصرين على اعتبارها مجرد وسيلة اجرائية لغايات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو على اعتبارها غاية تتحقق بتحقيق هذه الأهداف.

وهناك ثانياً: عند بعض مفكرين آخرين بعض محددات سلفية أو تراثية أو حيوية أو بنيوية أو سيكلوجية أو معرفية ابستمولوجية، تتداخل فيها الحرية كوسيلة بالحرية كغاية..

ونجد ثالثاً: عند مفكرين آخرين اتجاهاً ميتافيزيقياً متعالياً لمفهوم

الحرية يرتفع بها فوق الوسائل والغايات والملابسات الموضوعية العينية، مما يكاد يجعلها مغامرة منعزلة فى المجهول المطلق..

ولهذا تبرز الحاجة إلى نظرية فى الحرية ذات رؤية انسانية شاملة، وإن تكن فى الوقت نفسه استجابة للحاجات العينية المباشرة للإنسان العربى والمجتمعات العربية، فى إطار حقائق ووقائع عصرنا الراهن.

ليست دعوة إلى نظرية ايديولوجية مغلقة مطلقة نهائية، بل إلى رؤية نظرية تجمع بين الضرورات المجتمعية والقومية والإنسانية وفردية الفرد الإنسانى. تجمع بين مراعاة المصالح المشتركة بين الأفراد، وبين مراعاة الفرد كقيمة فى ذاته، تجمع بين العام والخاص، بين الحاجة الآنية والتفتح الإنسانى الشامل، تجمع بين مختلف القدرات الإبداعية على المستوى الفردى والمجتمعى والإنسانى .

إن عصرنا كله يتطلع إلى هذه النظرية العامة فى الحرية، كما تتطلع كذلك مجتمعاتنا العربية إلى هذه النظرية العامة التى يمكن أن تكون لها تجلياتها الخاصة فى الوقت نفسه.

إن الحرية فى عصرنا لا يمكن أن تنعزل أو تتعالى عما يهدد هذا العصر، من أخطار نووية وبيئية، وما تتعرض له مجتمعاتنا الإنسانية من أمراض ومجاعات وتصحر واستغلال وتبعية واستعمار وعنصرية. وما تسعى إليه بعض القوى الدولية إلى فرض سيطرتها المعلوماتية والاتصالية والدولارية على العالم كله وتنميطه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً لمصلحتها باسم نهاية التاريخ ونهاية الايديولوجيا وباسم الانتصار النهائى للرأسمالية كما يزعم اليابانى المتأمرك فوكوياما، وكما يزعم بعض المفكرين

المعاصرين.. عرباً أو غربيين..

ولهذا فإن الحرية فى عصرنا، وفى مجتمعاتنا لن تتحقق بسيادة حرية السوق على اطلاقها، ولا حرية الاستغلال والنهب والاحتلال واغتصاب حقوق الشعوب باسم دعاوى صهيونية، أو تفوق عنصرى أو استعلاء طبقى، أو هيمنة دولية. ولن تتحقق فى الوقت نفسه بفرض نماذج سلفية ماضوية أو نماذج جامدة بيروقراطية للسلطة وللتنمية ولن تتحقق بسيادة فلسفة الفردية المطلقة أو فلسفة الجماعية المطلقة، أو بفلسفة برجماتية عملية خالصة خالية من استهداف المصالح والحاجات الأساسية المادية والمعنوية للإنسان الفرد، والإنسان الجماعة وإشباعها.

على أننا مهما حاولنا لن نجد الإجابة على سؤال الحرية فى ملكوت الذهن وحده، وإنما فى ملكوت الواقع كذلك، وأساساً ملكوت الفعل العقلانى المناضل والفعل التغييرى المبدع فى مختلف المستويات الفردية والمجتمعية والإنسانية وفى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. وبهذا لن تكون الحرية مجرد وسيلة أو مجرد غاية، بل ستكون سيرورة متصلة، ومعنى حياً مبدعاً لإنسانية الإنسان.. إن عصرنا الراهن فيما أزعم هو عصر اكتشاف صيغة جديدة شاملة للحرية الإنسانية، ونضال من أجل تحقيقها وإرسائها.. فهل يستطيع الفكر العربى أن يسهم فى هذا الاكتشاف وهذا النضال... هذا هو التحدى المصيرى الذى يواجهنا جميعاً.

الهوامش:

(١) راجع فى ذلك: موسوعة الفلسفة. مادة بدوى. تأليف عبد الرحمن بدوى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر طبعه أولى ١٩٨٤. راجع كذلك مقال: هذه الاخلاق الوجودية فى «الثقافة المصرية» لعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم.

(٢) توفيق الحكيم: الملك أوديب. مكتبة الآداب، الطبعة الأولى صفحة ٢٣١ – ٢٣٢.

(٣) المرجع السابق صفحة ٢٦٨.

(٤) الفارابى: ١ – كتاب السياسية الدينية – المكتبة الكاثوليكية بيروت صفحة ٩٩.
٢ – آراء أهل المدينة الفاضلة: دار المشرق. بيروت صفحة ١٣٣.

(٥) محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية عند ابن رشد دار المعارف. ص ٢٥١ – ٢٥٨ الطبعة الثالثة.

(٦) محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر. صفحة ٨٢ دار الطليعة بيروت ١٩٨٢.

(٧) عادل حسين: دار المستقبل العربى – ١٩٨٥ ص ٢٢٩.

(٨) المرجع السابق ص ٢٣١.

(٩) المرجع السابق ص ٢٣٤.

(١٠) راجع: محمود أمين العالم : الوعى والوعى الزائف الفصل المعنون بـ « حذار من الطعم الاشتراكى».

(١١) عبد الله العروى: مفهوم الحرية صفحة ٨٢.

(١٢) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة. الجزء الثانى ص ٣٧٢.

(١٣) المرجع السابق ص ٣٧٥.

(١٤) المرجع السابق ص ٣٧٧.

(١٥) المرجع السابق ص ٣٧٨.

(١٦) المرجع السابق ص ٣٧٨.

(١٧) المرجع السابق ص ٣٧٩.
(١٨) المرجع السابق ص ٣٨٠.
(١٩) المرجع السابق هامش ص ٣٨.
(٢٠) المرجع السابق ص ٣٨١١.
(٢١) زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث صفحة ١٥. دار الشروق ص ١٩٨٩.
(٢٢) المرجع والموقع نفسه.
(٢٣) المرجع السابق ص ١٦ – ١٧
(٢٤) المرجع والموضع نفسه.
(٢٥) المرجع السابق ص ١٨.
(٢٦) المرجع السابق ص ١٨.
(٢٧) المرجع السابق ص ٤٨.
(٢٨) المرجع السابق ص ٥٣.
(٢٩) المرجع السابق ص ٥٤.
(٣٠) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ص ٦. دار الشروق الطبعة الثالثة ١٩٨٢.
(٣١) برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية. مؤسسة الأبحاث العربية ط٤. (١٩٨٩).
(٣٢) المرجع السابق ص ٢٩ – ٣٠
(٣٣) المرجع السابق ص ١٤.
(٣٤) المرجع والموضع نفسه.
(٣٥) المرجع السابق ص ١٧.
(٣٦) المرجع السابق ص ٢٥.
(٣٧) المرجع السابق ص ٢٦.
(٣٨) المرجع السابق ص ١٦٣.
(٣٩) المرجع السابق ص ١٦٤.
(٤٠) المرجع والموضع نفسه.

(٤١) المرجع السابق ص ٢٦.
(٤٢) المرجع السابق ص ٢٥.
(٤٣) المرجع السابق ص ١٤٩.
(٤٤) محمد عابد الجابرى: رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية « دار النشر المغربية» طبعة خاصة ١٩٨٥.
(٤٥) المرجع السابق ص ٤٣.
(٤٦) المرجع والموضع نفسه.
(٤٧) محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر. دار الطليعة. طبعة أولى ١٩٨٢.
(٤٨) المرجع السابق ص ٩٤.
(٤٩) المرجع السابق ص ١٨٨.
(٥٠) نقد العقل العربى ص ٥٦٨.
(٥١) نقد العقل العربى ص ٥٦٩.
(٥٢) عبد الله العروى: مفهوم الحرية. الدار البيضاء. المغرب ١٩٨١.
(٥٣) المرجع السابق ص ١٠٦.
(٥٤) المرجع السابق ص ١٠٧.
(٥٥) المرجع والموضع السابق.
(٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
(٥٧) المرجع السابق ص ١٠٥.
(٥٨) المرجع السابق ص ٨٩.

اشكالية التنوير
فى واقعنا العصر الراهن

ما أندر الكتب التى تملأ النفس وتحرك الذهن فى هذه الأيام . يبدو أن أسئلة واقعنا العربى – فضلا عن العالمى – أصبحت أشد صعوبة وتعقيدا من كل الإجابات الممكنة أو الميَّسرة! ولكن لا بأس أن تظل أسئلتنا مُشرعة بحثا عن إجاباتها العصيَّة. على أنه قد تترواح هذه الأسئلة من حيث المستوى والقيمة، وقد نجد فى بعضها ما يطرق بجدية وعمق أبواب الإجابات الصحيحة وإن لم يتمكن من ولوجها.

ولعل من أبرز هذه المحاولات كتاب « هوامش على دفاتر التنوير» للدكتور جابر عصفور الذى صدر مؤخّراً. وهو فى الحقيقة ليس مجرد كتاب أصدرته المطابع، بقدر ما هو ثمرة معركة حية محتدمة اليوم فى حياتنا السياسية والثقافية العربية عامة والمصرية خاصة، وهو امتداد لها ومشاركة واعية فى تغذيتها وتنميتها. فالكتاب، وإن يكن يركز فى العديد من فصوله على رصد حركة التنوير فى تراثنا العربى الحديث والمعاصر، فإنه يفعل ذلك من أجل انعاش ذاكراتنا بهذا التراث التنويرى والحرص على

مواصلته وتجديده فى مواجهة الهجمة الظلامية التى تهدد الفكر بل المصير العربى كله هذه الأيام.

والكتاب يتابع حركة التنوير خلال القرن التاسع عشر حتى اليوم منذ الطهطاوى وخير الدين التونسى وترجمة البستانى للإلياذة ورثاء حافظ ابرهيم لشبلى شميل وكتاب طبائع الاستبداد لعبد الرحمن الكواكبى ومسرحية أورشليم الجديدة لفرح انطون وحوار فرح انطون مع الشيخ محمد عبده حول ابن رشد، ومحاكمة الشيخ على عبد الرازق وطه حسين، وكتاب اسماعيل ادهم «لماذا أنا ملحد»، وسماحة محمد فريد وجدى فى الرد عليه الى غير ذلك. والكتاب يتابع هذا التاريخ التنويرى حتى بداية انتكاسه بل محنته – كما يقول الكتاب – منذ الخمسينيات وحتى أيامنا هذه. وهنا يرتفع الكتاب بسؤاله الكبير البالغ الأهمية: ماذا حدث للتنوير، لماذا انتكس، لماذا انتقلنا من التنوير إلى الإظلام؟ ويكاد الكتاب أن يركز سؤاله على مصر « ماذا حدث للتنوير فى مصر» «فرمال الإظلام تزحف من الصحراء على الوادى لتحجب ما تأسس من استنارة». على أن الكتاب يكاد يجد جذر الانتكاس داخل حركة التنوير ذاتها، أى أن المرض كان داخل الفاكهة نفسها كما يقال، فهو يرجع ذلك الانتكاس إلى ارتباط حركة التنوير منذ بدايتها بالدعوة إلى العودة المتصلة إلى الأصل التراثى! على أنه يؤرخ لبداية محنة التنوير بثورة يوليه ١٩٥٢! وسوف اكتفى بمناقشة هذا الكتاب فى قضيتين فقط من قضاياه الكثيرة المثيرة وهما موقف الكتاب من التراث، ومفهوم التنوير نفسه.

إن الدكتور جابر عصفور – برغم أنه العالم بالتراث، الدارس له، فإنه يرى أن كل رجعة إلى التراث « إيجابا أو سلبا» فهى أصولية تجمد حركة

التنوير، ويقرر بحسم إن «استخدام التراث إيجابا لا يختلف عن استخدامه سلبا. كلاهما يضع الجزء موضع الكل، ويعيد انتاج الجزء الذى يصبح هو الكل، بل يضفى شرعية على الحاضر باسم الماضى» ونكاد نتبين من العديد من نصوصه أن كل عودة إلى الأصل القديم تتعارض مع المشروع التنويرى الليبرالى. بل لعل ذلك أن يكون- فى رأيه - من الأسباب الأساسية لانتكاسه.

وهو يتبين هذه العودة فى خطاب النهضة الذى يتسم بثنائيات متجاورة تضع التراث والتحديث، والأصالة والمعاصرة فى تجاور دون أى حل جذرى بينها. ولقد كانت هذه الثنائيات المتجاورة فى بداية عصر النهضة- كما يقول - سلاحا ذا حدين، فهى من ناحية « أكدّت التراث العقلانى وأحْيت حضوره وردّت الاعتبار إليه، وجعلت من مبادئه تبريرا لحضور الدولة المدنية الحديثة وتبريرا لقيمها الليبرالية. ولكن هذه العودة - من ناحية أخرى - تنطوى على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضى لتبرير الحاضر والمستقبل (....) فجعلت «الحاضر - المستقبل» صورة أخرى من الماضى» . وتأسيسا على ذلك ، فإن د. عصفور يرى أن التراث هو « بمثابة الحضور المقدّس للأب الذى لا يمكن أن يكون الابن سوى صورة شائهة منه مهما سعى» ولهذا فلابد من قتل الأب- بحسب نظرية فرويد- لتيحرر الابن من سلطان الأب ويؤكد ذاته. على أن خطاب النهضة - كما يرى د. عصفور- لم يفعل ذلك، وإنما ظل خطابا إصلاحيا توفيقيا بين التراث والتحديث، بين الأصالة والمعاصرة، ولم يتمكن من المواجهة لتأسيس تحول فكرى جذرى. ولهذا كان أمراً ذا دلالة أن يكتب أحمد أمين كتابا عن قادة الفكر فى عصر النهضة يسميه « زعماء الإصلاح» .

حقا، لقد أشار د. عصفور فى كتابه إلى أن المرحلة الأولى من التنوير كان التراث سندا إيجابيا لها، وان يكن قد أصبح عاملا معرقلا بعد ذلك. إلا أنه – فى تقديرى– لم يحسن بشكل عام التمييز بين العودة إلى الأصول التراثية لا ستلهامها واستيعابها بمنهج عقلانى نقدى لتعميق خبرة الحاضر وتنميتها تاريخيا، وبين اتخاذ هذه الأصول والتسليم بها معيار ثابتا مطلقا للحكم والتقييم والتقييد للحاضر فكراً وسلوكا. وإذا كنا نرفض هذا الموقف الأخير التقديسىّ للتراث، فإننا نعدّ الموقف الأول موقفا صحيا وضروريا. فما من حركة تجديدية فى التاريخ الفكرى أو الثقافى عامة إلا واستلهمت التراث القديم واستفادت به بمستوى أو بآخر. هكذا تفاعل الفكر العربى الاسلامى إيجابا أو سلبا مع الفكر اليونانى، وهكذا كانت دعوة لوثر والحركة والبروتستانتية للعودة إلى الأصول تجديدا وتطويرا للمسيحية، وهكذا كانت محاولة ماوتسى تونج فى توظيفه للتراث الكونفوشيوسى فى تجربته الثورية، وماأكثر الأمثلة فى مجال الفكر والأدب والفن عامة. إن العودة إلى التراث فى هذه الأمثلة وغيرها لم تكن عودة لتكريس التراث واجتراره وتكراره، بل كانت محاولات لتجاوزه بشكل إبداعى، وذلك على خلاف العودة الأصولية الاستنساخية التى تفتقد الرؤية التاريخية ولا تراعى تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال.

ولعل دعوة د. عصفور إلى هذا الموقف القاطع من التراث أن تكون صدى لفهم إطلاقى لمصطلح القطيعة المعرفية، ولاتجاهات ما بعد الحداثة التى يغلب عليها الطابع اللاتاريخى العدمى باسم التجاوز والإبداع. والمفارقة فى كتاب د. عصفور أنه فى دعوته للتنوير يستند إلى تراث التنوير فى تاريخنا الحديث، كما رأينا من قبل فى عرضنا السريع لمحتويات الكتاب. أى أنه يتخذ فى كتابه موقفا عمليا يكاد يناقض ما يقوله نظريا فى

الكتاب نفسه!

ود. عصفور – من ناحية أخرى – يفسّر انتكاسة التنوير بثنائياته المتجاورة التى أفضت بدورها إلى التوفيقية والإصلاحية. ولا شك فى أن تراثنا الفكرى والثقافى الحديث بل والمعاصر عامة يتسم بالطابع التوفيقى الإصلاحى المعبّر عن ازدواجيته وثنائيته. إلا أن هذه الثنائية كانت فى بعض التجليات الثقافية العربية ثنائية متفاعلة جدلية وليست مجرد ثنائية متجاورة. على أن هذه ليست القضية– وإنما القضية هى تفسير انتكاسة التنوير. فهل هذه الثنائيات المتجاورة هى سبب الانتكاسة كما يقول د.عصفور، بل سبب هشاشة عملية التنوير عامة فى حياتنا العربية؟ لعل هذا السؤال ينقلنا إلى النقطة الثانية وهى مفهوم التنوير.

أكاد أقول منذ البداية أن د.عصفور يتعامل مع التنوير تعاملا نخبويا علويا ثقافيا أساسا. فالتنوير عنده يكاد يكون مقصوراً على حركة الفكر لا يتعداها . والتنوير– فى تقديرى– لا يقتصر على حركة الفكر بل هو جزء من البنية المجتمعية الشاملة، ولا تكون له دلالة أو فاعلية بغيرها. فلو تأملنا – على سبيل المثال – مصير فلسفة ابن رشد العقلانية فى ثقافتنا العربية الاسلامية، فقد نجد توضيحا لإشكالية التنوير فى ثقافتنا الحديثة والمعاصرة. لن أدخل فى التفاصيل، وانما اكتفى بالتساؤل: لماذا أُسهمت عقلانية ابن رشد فى النهضة الأوروبية فى العصور الوسطى ابتداء من القرن الثالث عشر، على حين أنها أُجهضت وما تزال فى ثقافتنا العربية حتى يومنا هذا؟ والإجابة تكاد أن تكون بينة بذاتها. لقد انتقلت فلسفة ابن رشد العقلانية إلى أوروبا وهى تدخل فى مرحلة انتقال اجتماعى واقتصادى وصراع ثقافى بين الفكر العقلانى والفكر الإيمانى المتعصب. كانت المجتمعات

الأوروبية آنذاك تعانى الارهاصات الأولى لمخاض الانتقال من البنية الاقطاعية إلى البنية الرأسمالية. ولهذا كانت عقلانية ابن رشد إسهاما فعالا فى هذه العملية الانتقالية الحضارية، طورتها وتطورت بها بل تجاوزت نفسها بتطورها. أما فى العالم العربى، فقد ظهرت فلسفة ابن رشد العقلانية فى بداية مرحلة تفكك الحضارة العربية الاسلامية وانهيارها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا. فحوربت فلسفة ابن رشد العقلانية وأُجهضت وتمّ تغييبها عن ثقافتنا السائدة حتى يومنا هذا. وعندما نعود إلى سؤال: لماذا فشل التنوير فى تاريخنا الحديث والراهن؟ لن نجد هذا الجواب فى الأسباب الثقافية وحدها، مثل الثنائيات المتجاورة والعودة إلى الأصول كما يقول د. عصفور، فهذه الظواهر – رغم أهميتها– نتائج وليست أسبابا. ولعلنا نجد الجواب فى الأسباب الموضوعية أساسا وفى مقدمتها فشل التمية الشاملة والتحديث الحقيقى فى مجتمعاتنا العربية. لقد دخلت مصر ومعها العالم العربى فى تبعية كاملة للنظام الرأسمالى العالمى منذ القرن التاسع عشر، وتحقق بالفعل تحديث– أو فرض بالأحرى – بمستوى هامشى برّانى لم يستطع أن يحقق تغييرا عميقا شاملا فى مجمل بنية المجتمعات العربية اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا. فلم يمس هذا التحديث إلا التضاريس السطحية من هذه البنية. ورغم كل ما تحقق من إجراءات تحديثية فى مجال التنمية الصناعية والزراعية والتعليمية والعمرانية عامة، فما تزال الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية القديمة المتخلفة معششة فى قلب الأبنية الحديثة وتحاصرها من خارجها. وبرغم بعض مظاهر التحضر والاستقلال الوطنى، فإن البلاد العربية ما تزال تعانى من تزايد وتفاقم التخلف والتبعية. هذه هى الأسباب – الأساسية الموضوعية – فى تقديرى – لهشاشة التنوير وتخلفه وانتكاسته المستمرة، أما الثنائيات المتجاورة والمواقف التوفيقية والإصلاحية

فليست إلا نتيجة لهذا، وإن تكن مع ذلك بدورها من الأسباب الثانوية المساعدة والمدعمة للأسباب الأساسية.

ولهذا قلت، إن مفهوم التنوير عند د. عصفور مفهوم ثقافى نخبوى علوى. وتأسيسا على هذا المفهوم اعتبر د. عصفور أن ثورة يولية ١٩٥٢ كانت بداية لما يسميه فى كتابه « محنة التنوير». وبرغم إشارته العابرة إلى الدلالة الوطنية والتقدمية لمنجزات ثورة يولية، إلا أنه بسبب هذا المفهوم النخبوى العلوى للتنوير لم يدرك العمق التنويرى الموضوعى لهذه الثورة. حقا، لقد افتقدت ثورة يولية فى ممارساتها المختلفة الطابع الديمقراطى السياسى، وغلب على هذه الممارسات الطابع الشعبوى والوصاية العلوية. ولكن لاسبيل إلى إنكار ما حققته مشروعاتها الوطنية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية من تنوير موضوعى. إن معاركها ضد الامبريالية والصهيونية والاقطاع والرأسمال الأجنبى والاحتكارات المحلية ومشاريعها التأميمية والتخطيطية فى المجالات الصاعية والزراعية والتجارية وسياساتها التعليمية والتثقيفية والخدمية، قد فجرت وأشاعت وعمقت مفاهيم وقيماً تنويرية عقلانية وعلمانية جديدة فى المجتمع كله، وليس بين النخب المثقفة وحدها. إن مشروعا كمشروع السد العالى ليس مجرد مشروع تعميرى – كما ذكرت فى كتابات سابقة – بل هو مشروع تنويرى بامتياز، نقل العمال والفلاحين والمهندسين والباحثين والمديرين إلى مستوى عقلانى جديد، وإلى رؤية استراتيجية جديدة، فى مشاركتهم لتغيير مجرى نهر، فى إطار شبكة من الأعمال التخطيطية المتكاملة، وفى مواجهة تحدى وطنى شعبى لدولة امبريالية كبرى. وكذلك الأمر بالنسبة لحرب اليمن. لقد كانت برغم كل ما شابها من أخطاء وسلبيات، عملية تنويرية بامتياز كذلك، خرج بها الشعب اليمنى وبمشاركته الثورية من أقبية العصور

الوسطى إلى مشارف العصر الحديث. إن الوعى بضرورة وحتمية الصدام مع الامبريالية، ومع المحتل الاسرائيلى ومع فكره الصهيونى، والوعى بضرورة وحتمية الانتاج الصناعى ومشاركة العمال فى الادارة، وتوزيع الأرض على الفلاحين، ووضع خطة تنمية اقتصادية، إلى غير ذلك، كلها عمليات تتضمن وتنضج وتفجر تنويرا عقلانيا وبخاصة أنه كان يسير جنبا إلى جنب التوعية الفكرية والثقافية التى تمثلت فى العديد من المشروعات والمبادرات الثقافية والأدبية والفنية التى تحققت بفضل إنشاء وزارة الثقافة وبخاصة فى المرحلة التى كان فيها د. ثروت عكاشة وزيرا لها، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالتعليم، لا فى الجانب المجانى منه فحسب، بل فى مضامينه كذلك، برغم ما كان يشوب ذلك من أخطاء ونواقص. لست انتهز هذا الحديث عن التنوير لأدافع عن منجزات ثورة يولية، فليس هنا مجالها، وإنما لأبين المفهوم الحقيقى للتنوير. فالتنوير ليس شيئا معلقا فى فراغ، ليس وجاهة ثقافية، وليس عقلانية مجردة متعالية يتمتع بها نخبة من المثقفين فحسب، وتتحلّى بها التضاريس البرانية للمدن الكبرى، وتتجلى فى المظاهر الاستهلاكية والترفيهية والاستمتاعية المقصورة على الفئات الاجتماعية العليا أو المتوسطة. إنما التنوير عملية نهضوية شاملة من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحياتية والوطنية والقومية، تكون كذلك أو لا تكون إلا عملية نخبوية برانية متعالية.

إننا اليوم نتحدث كثيرا عن التنوير، ونطبع كتبا عن تراثنا التنويرى، وهو أمر جدير بالتحية والتقدير والمشاركة فى تطويره وتعميقه. ولكنه تنوير بشكل علوى نخبوى يتم بالدقة فى الوقت الذى تتفكك فيه المشروعات الاقتصادية والانتاجية الكبرى التى بناها الشعب المصرى بعرقه وتضحياته، وفى الوقت الذى يتفاقم فيه التخلف الاجتماعى وتزداد سيطرة صندوق

البنك الدولى والبنك الدولى والمصالح الرأسمالية العالمية على اقتصادنا القومى، كما يتضاعف تطبيعنا الاقتصادى مع العدو الاسرائيلى، كما تتراخى مواقفنا ازاء سياسياته القمعية الاجرامية التى يمارسها ضد الشعب الفلسطينى، فضلا عن تفكك النظام العربى، وتصاعد الاتجاهات القطرية الانعزالية، وتفاقم الاتجاهات اللاعقلانية المتعصبة والإرهابية، وازدياد الانبهار والتخاذل أمام الثقافة الامريكية المسطحة والمبتذلة، وتهديد ثقافتنا القومية، وتدنى الخدمات التعليمية والصحية وتخّلى الدولة عن مسئوليتها الأساسية عنها وتركها لسوق التجارة الجشعة، فضلا عن استشراء الفساد والعنف الاجتماعيين، وفقدان الرؤية الموضوعية النقدية الايجابية للعالم، وسيادة روح الاستهلاك والتنافس الفردى من أجل الربح السريع وتوقف المشروعات الانتاجية الكبيرة، وافتقاد خطة شاملة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية إلى غير ذلك.

ولهذا، فإن عمليات التنوير العقلانى الدائرة فى بلادنا هذه الأيام– رغم جديتها وأهميتها وضرورتها – تكاد أن تكون أحادية الجانب. ذلك أنه لا تنوير حقيقيا وفعالا بغير المواجهة النقدية لظواهر التردى والتخلف والتبعية، وبغير الدعوة إلى تحقيق تغيير جذرى فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتشريعية على المستوى الوطنى والقومى، وبلورة موقف مجتمعى واع فاعل نضالى لتحقيق ذلك. لا تنوير حقيقيا بغير خطة تنمية انتاجية اجتماعية ثقافية شاملة، بغير تحرير للعمل الاجتماعى، بغير توفير العدالة للمواطنين، بغير اطلاق حرية التعبير والمشاركة الجماهيرية الديمقراطية فى اتخاذ قراراتها المصيرية وفى تنفيذها ورقابتها. باختصار، لا تنوير بغير تغيير مجتمعى انتاجى ذى بعد ديمقراطى وطنى قومى، وإلا أصبح التنوير مجرد عملية نخبوية علوية بل قد تصبح

عملية تبريرية - بآلياتها نفسها - باسم الموضوعية الواقعية والليبرالية - للاندماج التبعى الهيكلى فى النظام الرأسمالى العالمى والنظام الشرق أوسطى، والتفكك القطرى، والتهاون فى القضايا والقيم الوطنية والقومية والثقافية.

لقد قلت فى البداية إن كتاب د. عصفور يطرق بجدية أبواب الإجابات الصحيحة لسؤال التنوير، ولكنه لكى يلج هذه الأبواب بحق، لا ينبغى أن يحبس نفسه فى ملكوت الذهن المجرد فقط، بل لابد له أن يجعل من التنوير العقلانى الذاتى سلاحا للنقد الموضوعى والتغيير والتطوير المجتمعى الشامل. هذه هى المهمة الكبرى والفريضة المطلوبة من المثقف العربى.

وتحية فى النهاية للدكتور جابر عصفور على كتابه الجاد القيّم الذى يعد خطوة كبيرة فى طريق طويل.

الفسلفة تعيد السؤال عن نفسها

هل الفلسفة هى التى تعيد السؤال عن نفسها، أم نحن الباحثين فى الفلسفة، أو المهمومين فلسفيا، الذين نسأل أنفسنا عن الفلسفة التى نمارسها بحثا أو هما.. أليس معنى هذا أنه لن توجد ثمة إجابة واحدة عن الفلسفة.. بل ستتعدد الإجابات، بمقدار المتسائلين عنها، والمهمومين بها؟!

على أن المسألة ليست بحثا عن إجابة فى شكل تعريف للفلسفة.. فلو كان الأمر كذلك لوجدنا التعريف جاهزا.. (عفوا) لوجدنا أكثر من تعريف جاهز كذلك عبر التاريخ الطويل للمدارس الفلسفية المختلفة: فقد تكون الإجابة متعلقة «بالبحث عن الوجود من حيث هو» أى مشاكل الوجود الأولية والأساسية كما فى الفكر اليونانى، وقد تكون متعلقة بالأخلاق العملية كما فى العصر الهللينى، أو بالعلاقة بين الله والإنسان أى بالدين كما فى الحضارة الإسلامية والعصر الوسيط المسيحى، أو متعلقة بالأنا أفكر، أو بالأنا الموجود، أو التجريبية أو النقدية أو التنويرية أو العقلانية

والحدسية إلى غير ذلك فى عصرنا الراهن..

وباختلاف هذه التعاريف تبرز الطبيعة التاريخية للفلسفة.. أى اختلافها باختلاف مراحل التاريخ، واختلاف الأوضاع الذاتية والموضوعية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن سؤال الفلسفة عن نفسها اليوم، أو سؤالنا نحن اليوم عن الفلسفة اليوم، هو سؤال عن راهنية الفلسفة، أى عن علاقة الفلسفة بعصرنا الراهن: وأتساءل قبل السؤال: هل هو سؤال معرفة؟ أم سؤال أزمة؟ وأقول منذ البداية: إنه سؤال أزمة. وهذه هى القضية التى نعرض لها فى كلمتى هذه، دعوة للحوار أكثر من محاولة للاجابة على سؤال.

وعذرا لاضطرارى إلى انعطافة ذاتية أبدأ بها كلمتى..

فمنذ ثلاثين عاما كان هذا السؤال هما من همومى التى عبرت عنها بدراسة مطولة فى مجلة الطليعة (الأهرام) عدد فبراير ١٩٦٥ بعنوان ما هى الفلسفة. كنت آنذاك فى منتصف العمر، وكنت خارجا من عزلة طويلة بعيدة اتاحت لى – على قسوتها – الكثير من التأمل، خرجت منها إلى مرحلة من تاريخ مصر كانت واعدة بكثير من العطاء الوطنى والاجتماعى والثقافى. وما كانت الفلسفة طوال رحلة العمر قد غابت عنى منذ أن احتضنتها قبل ذلك بأكثر من عشرين عاما. ولكنى فى تلك المرحلة الجديدة أحسست بضرورة ملحة إلى الإجابة على هذا السؤال: ماهى الفلسفة. ولهذا رحت فى هذه الدراسة أتابع رحلة التعاريف المختلفة فى سياقاتها التاريخية المختلفة أيضا محاولا الوصول إلى إجابة مشتركة رغم اختلاف التعاريف والسياقات. ووصلت أخيرا إلى إجابة عامة للسؤال هى: أن الفلسفة هى التعبير النظرى عن القسمات الجوهرية فى خبرة الإنسان إزاء

وجوده الذاتى والبشرى عامة، وإزاء الوجود الطبيعى كذلك فى غير عزلة عن حقائق العلم وأوضاع المجتمع، وفى غير حياد منها.

وعندما أتامل هذه الإجابة اليوم، ألاحظ أنها حرصت على أن تجمع بين ماهو ذاتى، ومجتمعى، وإنسانى، وكونى. أى أنها تتضمن دعوة إلى نسق كلى شامل، بالإضافة إلى أنها لم تكتف بتحديد طابعها النظرى الفكرى، بل راحت تؤكد طابعها الموقفى أو التقييمى وذلك بالقول بأنها ليست محايدة: أى أنها رؤية وإرادة تغيير معا. ولكن «هل كان من الممكن فى الستينيات أن نتحدث عن نسق فلسفى كلى شامل له هذه الأبعاد جميعاً؟.. ماأظن!

ولهذا تداركت فى الدراسة قائلا: «وإذا كان عصر المذاهب والمدارس الفلسفية على النحو القديم قد انتهى، فليس معنى هذا أن الفلسفة قد انتهت وإنما معناه: ضرورة أن تقوم فلسفة جديدة تتلاءم مع طبيعة عصرنا الجديد.

وبعد أن قمت بمتابعة بعض التيارات الفلسفية فى إطار الأوضاع العامة لعصرنا آنذاك فى مظاهره السياسية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية، خلصت إلى القول بأن الفلسفة المعاصرة تعانى أزمة حادة، وأن جوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن دعامتين أساسيتين هما: عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية. على أننى انتهيت أخيرا بتفاؤل لاحد له، وهو تفاؤل الستينيات فى مصر، وفى بلدان العالم الثالث آنذاك، انتهيت إلى القول بأن «تعميم نتائج رحلات الفضاء، ونتائج الخبرات العلمية والتكنولوجية الكامنة وراءها، سوف تفجر فى الفكر البشرى أحلاما وأفكارا وقيما بالغة الرفعة والخصوبة وأن استخدام السيبرنيطيقا على

أوسع نطاق فى مختلف المجالات الإنتاجية والعلمية والاجتماعية ستحقق انتصارات فكرية وعلمية خارقة. وإن القدرات العضوية نفسها للذهن البشرى سوف تتطور وتنمو تحليقا وتعميقا. وستخرج الفلسفة إلى الشوارع والمهرجانات وستكون الحديث اليومى للناس، ولن يكون سقراط بدعا فى التاريخ البشرى وإنما ستمتلئ أسواق المستقبل بأمثاله وبمن يفوقونه قدرة وكفاءة. وسيناقشون أرقى وأنبل القضايا الشاملة.. ولن تكون الفلسفة تغربا كما يقول أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، بل ستكون وعيا علميا ومشاركة اجتماعية واستمتاعا أعمق بالحياة والجمال والفن والحرية. ويومها لن يجد الإنسان نفسه فى حاجة إلى أن يسأل: ماهى الفلسفة؟ ستكون الحياة كلها إجابة على هذا السؤال. لأنها ستكون خالية من كل ما ينسج الأوهام والغموض والشكوك من حوله.. ومن يدرى لعلها كذلك أن تكون البداية الحقيقية للفلسفة؟!» عذرا للإطالة فى قراءة بعض فقرات من هذا النص القديم، فهى المقدمة الضرورية التى أستند إليها لأقول: وبعد ثلاثين عاما من تلك اللحظة القديمة المتفائلة الشديدة التفاؤل، أعود وأنا فى السنوات الأخيرة من العمر، لأطرح على نفسى نفس السؤال: ماهى الفلسفة؟

على أن مايبعدنى عن الحرج الذاتى أن السؤال ليس سؤالا شخصيا.. بل يكاد يكون سؤال عصرنا الراهن. ولعل أبرز من عبر عنه فى السنوات الأخيرة هو فيلسوف فرنسى يعد واحدا من أبرز فلاسفة فرنسا المعاصرين هو جيل دولوز فى كتابه: ماهى الفلسفة الذى صدر عام ١٩٩١ بالمشاركة مع فيلسوف فرنسى آخر هو فيلكس جتارى. وكتاب دولوز هو آخر كتبه فيما اعتقد قبل انتحاره. كتبه فى أواخر عمره بعد عمر طويل من البحث والابداع الفلسفى. لماذا السؤال بعد كل هذا العمر من الممارسة الفلسفية

الطويلة. ولماذا السؤال اليوم؟ لنفس السبب الذى دفعنى إلى السؤال منذ ثلاثين عاما. إنه سؤال أزمة لا سؤال معرفة.

وعندما نتحدث عن أزمة الفلسفة، فنحن نتحدث عن الفلسفة فى عموميتها، نتحدث عن موقفها وإجاباتها ازاء الأوضاع الإنسانية السائدة. لانتحدث عن مستوى الدراسات الفلسفية فى بلادنا أو أى بلد آخر. فهذا أمر آخر وحديث آخر. هناك أزمة في الفلسفة على المستوى الفكرى الإنسانى العام. ازعم أنها جزء من الأزمة العامة التى يعانيها العالم كله فى مختلف أقطاره وفى مختلف جوانب حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقيمية بوجه خاص. أقول هذا، دون أن أنفى أو أتعالى عن ذكر أزمتى الفكرية الخاصة المتمثلة فى انهيار تجربة الحلم الذى كان واعدا فى المنظومة الاشتراكية عامة والاتحاد السوفيتى خاصة وفى المشروع القومى المصرى العربى وفى تفاقم هيمنة ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، هذه الهيمنة التى تتمثل بوجه خاص فى وجهيه الصهيونى والأمريكى. على أن الاعتراف بأزمة لا يعنى النكوص عن طريق الحلم أو التسليم لأعدائه. وإنما هو مراجعة نقدية واعية للفكر والنفس والواقع لمواصلة أفضل وأعمق فيما أرجو. على أن مايعنينا هنا هو الجانب الفكرى من أزمة الفلسفة. ولهذا اكتفى بالإشارة باختصار شديد إلى أن عصرنا الراهن أردنا أم لمن نرد، رضينا أم لن نرض، هو عصر سيادة حضارة أوروبا الرأسمالية. التى فرضت نفسها وأصبحت حضارة العالم. ولقد تميزت هذه الحضارة عند نشأتها بسيادة العقل، والتطلع إلى توسيع آفاق الحرية الفردية والديمقراطية وحقوق الإنسان عامة. وأصبح العقل هو مفتاح عصر جديد من المعرفة والتقدم والحرية والازدهار الثقافى والإنسانى عامة، وإن اختلفت الأبواب التى راح هذا المفتاح يسعى لفتحها. فديكارت يفتح باب الأنا أفكر، مميزا بين الفكر

والمادة الممتدة وكانط يفتح باب التنوير والقضايا القبلية، ونقد الفكر إبستمولوجيا.. وهيجل يفتح باب الدولة التى تجسد الروح المطلقة ويتصور أنه أغلق بهذا باب التاريخ كله. وماركس يلج بالجدل المادى من باب الصراع الطبقى بين الطبقة الرأسمالية السائدة المسيطرة والطبقة العاملة الصاعدة مبشرا بعالم جديد تتحقق فيه الوفرة والمساواة والحرية وينتهى فيه الاستغلال. وفرويد يغوص فى أعماق اللاشعور والحلم فاضحا الجذور العميقة الدفينة لمظاهر سلوكنا العقلانى رابطا بين التحضر عامة وضرورة الكبت والقمع. ونيتشه يعلن موت الإله ويطرد الاخلاق المسيحية من عالمه ويسلح إنسانه الأعلى بإرادة القوة والاستعلاء. وتدخل بنا المكتشفات العلمية والتكنولوجيا الباهرة إلى قلب الذرة، وترتفع بنا فى رحلة على سطح القمر وتزيل المسافات المكانية وتكاد تزيل المسافات الثقافية بالتفاعل أو بالاستتباع للقوى الأكبر. وهكذا بدأ كأن الإنسان المعاصر قد تجسد فيه فاوست وبرومثيوس معا وامتلك العالم الإنسانى والطبيعى معا بالمعرفة العقلية والممارسة العلمية. على أنه فى إطار هذا العالم الجديد أخذت تحتدم الصراعات الاجتماعية جنبا إلى جنب المناقشات بين المشروعات الصناعية والمغامرات التجارية والتوسعات الرأسمالية الاستعمارية الجشعة التى أخذت تفجر بدورها التناقضات والمصادمات الوطنية.

وعلى جانبى القوى المتصارعة والمتنافسة والمتناقضة كان يرتفع دائما هذا العقل الفاوستى البرومثيبوسى رمزا للثروة والقوة والصراع والغلبة والسيطرة والحرية والعلم والتكنولوجيا والعدالة والتقدم إلى غير حد مع اختلاف وتناقض المفاهيم والدلالات والمواقف.

وعلى أن الثمرة فى النهاية كانت مرة شديدة المرارة: خلاصتها

حرب عالمية أولى بين الدول الرأسمالية نفسها. صدامات ونضالات وطنية ضد الدول الرأسمالية الغازية. انقسام العالم إلى معسكرين اشتراكى ورأسمالى. قيام دول فاشية توسعية تفضى بالعالم إلى حرب عالمية ثانية، ويدخل السلاح الذرى لأول مرة مع الأسلحة التقليدية والحديثة لتحقيق ابادة شاملة لملايين من البشر. ويعود العالم بعد الحرب العالمية الثانية إلى حرب باردة بين المعسكرين. وتتصاعد عمليات التسلح وغزو الفضاء وترتفع مداخن المصانع والتجارب التكنولوجية إلى فضاء الإنسان تلوثه بسمومها، ويزداد العنف والارهاب والتعصب والعدوان وينتهى الأمر بهزيمة النموذج التنموى للمنظومة الاشتراكية وتفكك النظام العربى وإلى الاستقطاب العالمى لمصلحة الهيمنة الرأسمالية العالمية.. وخلال هذه المخاضة، يتحول العقل من عقل تنويرى تحريرى تغييرى لمصلحة التقدم والازدهار الإنسانى، إلى عقل إجرائى وضعى تقنى قمعى يسعى للتفوق العسكرى والفضائى والتكنولوجى والصناعى والتجارى، وإلى أجهزة حكم تسلطية وفاشية وعنصرية مستبدة تستخدم العقل ضد العقل نفسه على حساب مصالح الشعوب والسلام العالمى والحقوق الديمقراطية والاجتماعية والثقافية. بل أصبح هذا العقل التقنى الإجرائى عاملا من عوامل تهديد حياة الإنسان نفسها، فضلا عن بروز العنف والارهاب الفردى والجماعى والسلطوى وتفشى الفساد والتسلط والتعصب والصراعات القومية والدينية الدموية.

حتى فى البلاد الاشتراكية ساد للأسف – على تناقض تام مع نظريتها – استخدام العقل هذا الاستخدام الوضعى الإجرائى التقنى القمعى على حساب الديمقراطية والاستنارة والتفتح الثقافى والروحى للإنسان.

ولم يقتصر هذا على البلاد الرأسمالية الاشتراكية، بل اتخذ شكلا أكثر تخلفا فى بلدان العالم الثالث، القمع والاستبداد والتحديث النخبوى البرّانى والتبعية، وارتبط هذا كله بما يسمى بالحداثة. مما أعطى لهذا المفهوم العقلانى التنويرى التقدمى الديمقراطى دلالة تتناقض مع حقيقته.

ولهذا، كان من الطبيعى أن يكون لهذا كله رد فعل عكسى معاد للعقل نفسه، بل كاد النقد الجذرى للعقل أن يصبح «مودة» السنوات الأخيرة، بل تخفى نقد العقل وراء نقد الميتافيزيقا، ووراء نقد التسلط ونقد الأنسقة المغلقة ونقد الشمولية عامة، وأخذت تبرز الاتجاهات اللاعقلية فى أشكالها المختلفة، لاضد الاستخدام اللاعقلانى للعقل، بل ضد العقل نفسه صراحة - كما ذكرنا - سواء فى شكل اتجاهات دينية وقومية متعصبة، أو تيارات فكرية ذات نزعات لاعقلية يغلب عليها الطابع القومى أو الذاتى أو الشعورى أو الحدسى أو الوضعى البرجماتى، أو تلك التى ترفض جميع التعميمات والكليات والانساق الفكرية والاجتماعية والقيمية والتعبيرية باسم مابعد الحداثة أو مابعد البنائية. وهكذا يمكن القول بأن الساحة الفكرية العالمية اليوم يكاد يسود فيها اتجاهات أربعة أساسية:

١ - الاتجاه العقلى الإجرائى التقنى أو الوضعى.

٢ - الاتجاه المتعصب سواء فى طابعه الدينى أو القومى أو الفاشى الدكتاتورى.

٣ - الاتجاه اللاعقلانى مابعد الحداثى.

٤ - الاتجاه العقلانى الموضوعى النقدى.

ونكتفى بعرض سريع للاتجاهين الأخيرين لطابعهما الفلسفى الغالب.... ونبدأ باتجاه مابعد الحداثة مركزين أساسا على كتاب ماهى

الفلسفة لجيل دولوز. ودولوز هو واحد من كوكبة الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين لعل أبرزهم جتارى وفوكو وديريدا وليوتار وسولرز صاحب مجلة Tel QUEL وهم يسمون على تنوع اجتهاداتهم باسم فلاسفة مابعد الحداثة. وفى مقابل نزعة الحداثة التى تعنى بشكل عام التنوير والعقلانية والرؤية الموضوعية للتاريخ والتقدم الإنسانى والأساس الموضوعى للمعرفة عامة وتقوم نزعة مابعد الحداثة على رفض فلسفة التنوير العقلانى ورفض كل فلسفة تقوم على النسق الكلى، أو على مفهوم التاريخ أو مفهوم التطور، فضلا عن الأساس الموضوعى للمعرفة، بل يرى بعض فلاسفتها وخاصة فوكو أن الحقيقة ليست معرفة أو ثمرة معرفة موضوعية بل هى علاقة قوة. فالحقيقة هى السلطة والسلطة هى الحقيقة. وإن الواقع الإنسانى واقع متشظى متجزئ وصراعات من أجل السلطة المنبثة فى مختلف المستويات الاجتماعية والتى تختلف باختلاف مراحل التاريخ دون أن يكون لها دلالة تاريخية. وإلى جانب هذه الرؤية المتشظية المتجزئة للوجود، يسود المنهج التفكيكى فى المعرفة لاكتشاف العناصر الأصلية الجوهرية إن كان هناك ماهو جوهرى. وتعد هذه النزعة امتدادا لفلسفة نيتشه فى إرادة القوة وفلسفة هايدجر فى نظريته الوجودية المطلقة وفى منهج تحليلاته اللغوية كمصدر معرفى أساسى.

وليس كتاب «ماهى الفلسفة» لدولوز إلا تجليا من تجليات هذه النزعة. يعرف دولوز الفلسفة بأنها: فن تكوين أو اختراع أو صناعة أو إبداع المفاهيم. ولهذا فإبداع المفاهيم هو موضوع الفلسفة. والفلسفة عنده ليست تأملا، أو تفكيراً فهذه كلها أدوات لصنع المفاهيم. والمفاهيم الفلسفية عنده مستقلة من حيث مصدر نشأتها وابداعها عن العلوم أو الخبرات الاجتماعية. ذلك أنها خلق وابداع. وهو يشير إلى المفاهيم التى

تتشكل منها الفلسفات المختلفة مثل الهيولا الارسطية والكوجيتو الديكارتى والموناد عند لَيِبْنتْز والمده أو الديمومة La Dur'ee عند برجسون إلى غير ذلك.

لكن هذه المفاهيم من حيث أنها من صنع الفيلسوف وإبداعه لاتشير إلى أوضاع الأشياء أو إلى معانى الحياة كما يقول وإنما هى مجرد قوة، أو هى حدث Evenement . والحدث عنده ليس شيئا متحققا وليس شئيا غير متحقق، بل بنية فكرية تحلق فوق جميع العوامل الممكنة والمحتملة أو بتعبير آخر هى حقيقة ممكنة Virtuel أو حقيقة بالقوة لو استخدمنا مصطلح أرسطو. ومهمة المفاهيم هى مواجهة الفوضى أو العماء الذى يشكل العالم والوجود والكون الذى نعيشه، وتعطى لهذه الفوضى أو العماء ملامحه المحتملة أى تصوغ للفوضى وللعماء دلالة ما.. أو دلالة ممكنة. وأشكال الفكر عند دولوز ثلاثة هى الفلسفة والعلم والفن. الفلسفة كما رأينا هى إبداع المفاهيم. أما العلم فيحدد وظائف أوضاع الأشياء والفن هو الذى يفجر الأحاسيس فى ابداعاته. ويتحقق هذا التشكيل المفهومى، أو الوظيفى أو الحسى فى مواجهة الفوضى أو العماء على المستوى الطبيعى والإنسانى. وهناك تداخل بين هذه العمليات الثلاث، ولكنها مع ذلك مستقلة، لكل منها عالمها الخاص.

أما مصدر هذه الأفكار فيكاد دولوز أن يرد هذا المصدر إلى البنية الفسيولوجية العصبية للمخ الإنسانى. وهكذا ينعزل الإبداع الفلسفى والعملى والفنى عن الواقع الإنسانى المعيش والواقع الطبيعى. وأما خارج هذا الإبداع التشكيلى الفلسفى والعلمى والفنى ففوضى وعماء وعدم تحديد..

وفضلا عن هذا، فإن دولوز يكاد يعطى الفلسفة طبيعة أو دلالة مكانية أو على حد تعبيره دلالة أرضية محددة أى جغرافية. ولهذا يقصرها على اليونان القديمة، وعلى أوروبا الحديثة، متأثراً فى ذلك بمفهوم جيوفلسفة عند نيتشه.

على أنه بهذا لا يجعل للفلسفة أساساً جغرافياً، بل فى تقديرى أساساً عنصريا يذكرنا بنظرية إرنست رينان القديمة، فهو يلغى بهذا كل الجهود الفكرية والفلسفية قبل اليونان وخارج أوروبا.

خلاصة الأمر، أن مدرسة مابعد الحداثة تتذرع بنقد التوظيف الأداتى الإجرائى القمعى الاستبدادى للعقل، للتمرد على العقل نفسه والدفاع عن اللاعقلانية، ورفض كل رؤية موضوعية كلية أو شمولية للواقع الطبيعى أو الإنسانى أو الفكرى باسم سيادة العماء والفوضى وتشظى الواقع، وبالتالى سيادة فلسفة الاختلاف على حد تعبير ديريدا، فى مقابل فلسفة الهوية والوحدة والرؤى الكلية دفاعاً عن حرية الفكرى والعلم والفن والذاتية الإنسانية المطلقة وفى مواجهة النظريات والأوضاع التسلطية والشمولية. ولعلنا نجد تماثلاً كبيراً مع الاختلاف بين هذا الاتجاه مابعد الحداثى وبين المدارس الحدسية والشعورية فى الفلسفة الحديثة لاعند نيتشه وهايدجر فحسب بل فى فلسفة الظاهريات كذلك.

وفى مواجهة مدرسة مابعد الحداثة هذه، نجد مدرسة أخرى ذات موقف نقدى للعقلانية الأداتية القمعية كذلك ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى لاعطائه مدلولا إنسانياً اجتماعيا تاريخيا فاعلا.

لعلنا نتبين الإرهاصات الأولى لهذه الفلسفة عند الفيلسوف الايطالى المناضل انطونيو جرامشى، وخاصة فى رؤيته للفلسفة وفى امتدادها عند

الفيلسوف الفرنسى لوى آلتوسير مع إضافة بنيوية. كما نتبينها فى مدرسة فرانكفورت، ثم نتبينها أخيراً بشكل أكثر تحديدا فى فلسفة هابرماس ونظريته التواصيلة أو الاتصالية بوجه خاص.

والفلسفة عند جرامشى ليست نسقا متعاليا من التصورات أو نشاطا عقليا خاصا بفئة من العلماء والفلاسفة المحترفين، بل هى نشاط فكرى تلقائى يقوم به الناس جميعاً تعبيراً عن تصوراتهم للعالم. ولهذا فكل إنسان فيلسوف. والفلسفة موجودة فى كل الانشطة والتعابير والمعتقدات وأشكال السلوك الإنسانية، يمتصها الإنسان منذ ولادته خلال علاقاته وممارساته المختلفة. على أنه كما يقول لابد من الانتقال من هذا الموقف الامتثالى الاستقبالى إلى موقف التلقى الايجابى بأن يتخذ الإنسان موقفا نقديا لا بالنسبة لتصوراتنا الخاصة فحسب بل للتصورات الفلسفية السابقة والراهنة. وبهذا تنتقل الفلسفة إلى حالة الوعى النقدى وتحقق للإنسان استقلاله التاريخى. على أن الأمر لا يقف كما يرى عند الجهد الفردى وانما يمتد إلى ضرورة العمل على نشر الفلسفة اجتماعياً وتسليح الناس بها. الفلسفة بهذا ليست مجرد فكر ابداعى فى المطلق كما رأينا عند دولوز، بل هى فعل تثقيفى نقدى اجتماعى تغييرى، وهو بهذا يلخص مقولة ماركس المشهورة: «الفلسفة لاتسعى إلى تفسير العالم بل إلى تغييره كذلك».

أما مدرسة فرانكفورت فهى مدرسة النظرية النقدية كما يقول أصحابها وأبرزهم هوركايمر وأدورنو وماركوز.. والملاحظ أن فلاسفة هذه المدرسة هم من ناحية علماء اجتماع ومن ناحية أخرى يبدون اهتماماً كبيراً بالابداع الفنى والنظرية الجمالية عامة. والفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم

يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى.

على أن اهتمامهم ينصّب أساساً على الجانب الثقافى وعلى ظاهرة التشيؤ والاغتراب التى نشأت فى ظل النظام الرأسمالى، بل النظام الاشتراكى كذلك فيما بعد بسبب تحول الإنسان فى هذه الانظمة إلى إنسان أحادى البعد – على حد تعبير ماركوز – فى ظل سيادة العقل التقنى الذى أصبح أداة فى جهاز الإنتاج وفى النزعات الاستهلاكية والعدوانية والتسلطية والفاشية مما أفضى إلى تشيؤ الإنسان واغترابه وغيبة العقل وخيانة تراث التنوير.

ولهذا كان دفاعهم عن العقل الموضوعى يصل بهم أحياناً – على حد قول أدورنو – إلى التطرف فى اللاعقلانية للتغلب على العقلانية المستبدة الفاسدة!

ولعل أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلانى ونقد الطابع التقنى الوضعى القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعى الإنسانى للعقل هو الفيلسوف الألمانى المعاصر: يِرْجِن هابرماس. ولهذا يطلق على مفهوم العقل عنده العقل التواصلى أو الاتّصالى. وهو أبرز الفلاسفة المعاصرين تصديا لاتجاه مابعد الحداثة وخاصة فى نقده لفوكو وديريدا ودولوز وامتداداتهم فى الفكر الألمانى المعاصر.

والعقل الاتصالى عند هابِرْماس هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز

حول الذات، والعقل الشمولى المنغلق الذى يدعى أنه يتضمن كل شئ، والعقل الأداتى الوضعى الذى يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شئ إلى موضوع جزئى حتى العقل نفسه، فضلا عن نقده للاتجاهات اللاعقلانية والشعورية والحدسية. وتتسم دراسات هابرماس الفلسفية، بالتداخل بين الدراسات الابستمولوجية والاجتماعية والسيكولوجية والسياسية والثقافية والأخلاقية والعلمية فى برنامج دراسى منهجى موحد. وهذا ما يميزه عن أغلب فلاسفة ومفكرى مدرسة فرانكفورت. إنه صاحب رؤية عقلانية نقدية مفتوحة على مختلف الأنشطة والاجتهادات والأوضاع الإنسانية فى تفاعلها الأفقى وفاعليتها العمودية التاريخية، دون أن يسعى بهذا إلى إقامة أى نسق نهائى مغلق. وبرغم أنه قريب من الماركسية أو الماركسية الجديدة كما يقال، فإنه يختلف مع ماركس فى أمرين أساسيين: فهو يرى أن ماركس قد أخطأ فى اعطائه للإنتاج المادى المركز الأساسى فى تعريفه للإنسان وفى رؤيته للتاريخ باعتباره تطوراً للأشكال والانماط الاجتماعية، ولهذا يرى هابرماس أن «التفاعل الاجتماعى» هو أيضا بعد أساسى من أبعاد الممارسة الإنسانية، وليس الانتاج وحده. وانطلاقا من هذا النقد تتضح فلسفته التى تقوم على مفهوم الاتصال أو التواصل، ولهذا كذلك يجعل للغة أسبقية وأولوية على العمل، ويتفاعل فى فلسفته ويتداخل العقل مع الممارسة، بل يجد فى داخل العقلانية نفسها موضعا للاعقلانية. وليس هنا مجال للتفصيل فى فلسفة هبرماس أو مناقشتها وإنما نكتفى بهذه الدلالة الاتصالية العامة للعقل فى فلسفة هابرماس التى تجعل من الفلسفة تشابكاً عقلانيا حيا فاعلا مع الواقع الإنسانى فى مختلف تجلياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعملية والتكنولوجية والفكرية والثقافية عامة.. وفى تقديرى - كإشارة عابرة - أن نقده لفكر ماركس سواء من حيث

مكانة الإنتاج فى منظومته الفكرية، أو دور الانماط الاجتماعية فى تفسير التاريخ، فيه اجتزاء كبير وابتسار للفكر الماركسى. وليس هنا مجال للتفصيل.

ولكن فى تقديرى أن هذا الاتجاه الذى يمثله هابرماس ولست أقصد فلسفته الاتصالية بالتحديد، وإنما أعنى التحام الفلسفة التحاما عقليا موضوعيا نقديا بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله فى أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام، قد يكون هذا الالتحام العقلى النقدى التغييرى ذو التوجه الجدلى المادى أقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة فى عصرنا الراهن فى مواجهة الخيارات الإطلاقية والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية. بل لعله أن يكون ومايزال – الاتجاه الذى يسهم فى تجاوز أزمة الفلسفة وأزمة الواقع كذلك. إن فشل النموذج التنموى السوفيتى الذى كان يتبنى رسميا ودعائيا هذا التوجه الجدلى المادى ليس دليلا على عدم صحة وسلامة هذا التوجه نظريا وموضوعيا دون أن يعنى ذلك انغلاقه على ثوابت أصولية جامدة وعدم استفادته بمختلف الخبرات الفكرية والعملية الأخرى. ولهذا أكاد أقول دون أن ادعى احتكار الحقيقة أو أُتهم بالحجر على حرية التفكير والاختلاف الفكرى، أقول إن اتجاه مابعد الحداثة أو الاتجاه اللاعقلانى، فضلا عن الاتجاهات المتزمتة والمتعصبة والجامدة سواء كانت دينية أو قومية أو يسارية هى تعبير عن أزمة الواقع الراهن ورد فعل للعقلانية الاجرائية والاستبدادية والنفعية الاستغلالية والاغتراب واهدار إنسانية الإنسان ماديا وروحيا، أكثر منها تشخيصا وحلولا لها بل لعلها تضاعف من الأزمة وتكرسها، وتغيب الوعى الإنسانى عن المعرفة الصحيحة بها ومحاولة تجاوزها.

على أن هذه الرؤية الفلسفية ذات التوجه العقلانى النقدى الجدلى الموضوعى الانسانى الشامل الملتحم بقضايا العصر ومشاكله وخبراته ومنجزاته الاجتماعية والعملية والتكنولوجية لاتعنى - من ناحية - القطيعة عن معالجة القضايا التقليدية المتخصصة فى الفلسفة وتاريخها، فى مجال الوجود والمعرفة والقيم سواء فى التراث القديم أو الحديث، بل ستغنى هذه المعالجات المتخصصة برؤيا تاريخية ومنهجية متجددة. كما أنها لا تعنى - من ناحية أخرى - إغفال الخصوصيات والخبرات الثقافية والقومية والعقائدية فى كل بلد من البلدان فى العالم، بل تحتم أن تكون بعدا أساسيا فى هذا الوعى العقلانى النقدى الجدلى الإنسانى الشامل. فالرؤية الإنسانية الشاملة- فى تقديرى- لاتلغى الخصوصية القومية والثقافية، كما أن هذه لا تلغى تلك، بل يمكن أن يقوم بينهما تفاعل مثمر. فالعام كامن محايث فى الخاص، والخاص طاقة تجديد وتطوير للعام، بالوعى الموضوعى النقدى والممارسة الإبداعية المشتركة.

كما أنها لاتعنى - من ناحية ثالثة - تغليب ماهو طبيعى على ماهو ثقافى، أو ماهو ثقافى على ماهو طبيعى، بل تتطلع إلى إلغاء هذه الثنائية الضدية الاستبعادية وتحقيقا لوحدة الإنسان، بين ذاتيته الوجودية وموضوعيته الإنسانية والكونية، بين جسده وروحه، بين فرديته ومجتمعيته، بين كينونته وصيرورته، بين حياته فى الضرورة وضرورة الحرية فى حياته، بين معرفيته وابداعيته.

ولهذا نجد العديد من المؤتمرات والندوات الفلسفية فى العالم اليوم تحتدم حواراتها حول قضايا ذات طابع إنسانى شامل، وتجمع مابين ماهو ثقافى وماهو طبيعى، مثل قضايا التنمية وقضايا العلوم والتكنولوجيا الحديثة

كعلوم الوراثة والفيزياء، والمعلوماتية والاتصالية ومناهج العلوم الاجتماعية والتاريخية ومشكلاتها ودلالاتها الجديدة فى حياة الإنسان، إلى جانب قضايا البيئة الاجتماعية والطبيعة والكونية، وقضايا السلام، وقضايا المرأة والعلاقة بين الثقافات أو الحضارات المختلفة والصراعات الدينية والقومية والعرقية إلى غير ذلك.

هذه فى تقديرى هى أبرز هموم الساحة الفلسفية فى عصرنا الراهن التى تحتدم حولها الأسئلة والحوارات والصراعات والاختلافات والاجتهادات العلمية والإيديولوجية وهى فى مجملها تتواكب مع الطابع الانتقالى للأوضاع العالمية الراهنة، ولهذا نجد أنها أسئلة وإجابات نقدية مفتوحة على هذه الاوضاع الجديدة أكثر منها أنسقة فكرية نهائية منغلقة أو يقينية اللهم إلا لدى التيارات الأصولية الدينية المتزمتة أو القومية أو اليسارية المتعصبة.

وإذا كنت قد بدأت كلمتى بسؤال عن ماهى الفلسفة عامة فى عصرنا الراهن، وحاولت أن اجتهد فى محاولة الإجابة عن هذا السؤال، فكان من الطبيعى بل من الواجب أن يستكمل هذا السؤال الأول بسؤال ثان عن الوضع الراهن للفكر الفلسفى العربى، فى إطار هذا العصر الراهن؟

وقد أسمح لنفسى أن أقول فى النهاية إن سؤال الفلسفة أو إجاباته فى أغلب جامعاتنا العربية وأغلب حوراتنا واجتهاداتنا الفلسفية، مايزال سؤالا تقليدياً بعيدا عن هموم مجتمعاتنا العربية ومشاكلها، وعن حقائق عصرنا ومنجزاته وقضاياه الفكرية.

المحتوى — صفحة

كتب أخرى للمؤلف

١ – **ألوان من القصة المصرية**، دار النديم ١٩٥٥ ، تقديم د. طه حسين، اختيار وتعليق نقدى: محمود أمين العالم

٢ – **قصص واقعية من العالم العربى**، دار النديم ١٩٥٦ ، اختيار وتقديم: غائب طعمة فرمان و محمود أمين العالم.

٣ – **فى الثقافة المصرية**، بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، طبعة أولى ١٩٥٥ ، دار الفكر الجديد، بيروت. طبعة ثانية، دار الأمان ١٩٨٨ ، الرباط. طبعة ثالثة ١٩٨٩ ، دار الثقافة الجديدة.

٤ – **معارك فكرية**، طبعة أولى ١٩٦٥ دار الهلال، طبعة ثانية ١٩٧٠ دار الهلال، ترجمة روسية ١٩٧٤ دار التقدم – موسكو.

٥ – **الثقافة والثورة**، دار الآداب ١٩٧٠ ، بيروت.

٦ – **تأملات فى عالم نجيب محفوظ**. ١٩٧٠، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

٧ – **فلسفة المصادفة**، ١٩٧١ ، دار المعارف، القاهرة.

٨ – **هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود**، ١٩٧٢ ، دار الآداب، بيروت.

٩ – **الإنسان موقف**، ١٩٦٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

١٠ – **الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر**، ١٩٧٣ ، دار الآداب، بيروت.

١١ – **الرحلة إلى الآخرين**، ١٩٧٤، دار روز اليوسف، القاهرة.

١٢ – **البحث عن أوروبا**، ١٩٧٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

١٣ – **توفيق الحكيم، مفكرا وفناناً**، طبعة أولى دار القدس (بلا تاريخ)، طبعة ثانية، دار شهدى ١٩٨٤، القاهر. طبة ثالثة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤.

١٤ – **ثلاثية الرفض والهزيمة**، دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الله ابراهيم، ١٩٨٥، دار المستقبل العربى، القاهرة.

١٥ – **الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر**، طبعة أولى ١٩٨٦، دار الثقافة الجديدة، طبعة ثانية ١٩٨٨، دار الثقافة الجديدة – القاهرة. طبعة ثالثة ١٩٨٨، الدار البيضاء، المغرب.

١٦ – **الماركسيون المصريون والوحدة العربية**، المكتبة الشعبية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨، القاهرة.

١٧ – مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديد، ١٩٨٩، القاهرة.

١٨ – **أربعون عاما من النقد التطبيقى، البنية والدلالة فى القصة والرواية العربية المعاصرة**. دار المستقبل العربى، ١٩٩٥، القاهرة.

١٩ – **أغنية إنسان** (ديوان شعر) دار التحرير، ١٩٧٠، القاهرة.

٢٠ – **قراءة لجدران زنزانة** (ديوان شعر)، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٢.

International Press
انترناشيونال برس
• شارع جمال الشاهد ـ مدينة الصحفيين ت ٣٤٧٤٢٥٩

كتاب يسأل أسئلة العصر
ويحاول الإجابة ...

هل هى نهاية التاريخ الإنساني العام، الذى تكرّس فيه هيمنة النظام الرأسمالى العالمى وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، والذى تمّ فيه تنميط العالم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً فى حدود المصلحة الاستغلالية لهذا النظام؟

أم هى بداية مرحلة إنسانية عالمية جديدة تتحقق فيها احترام الخصوصيات القومية والدينية والثقافية وسود العدالة الاجتماعية، فى إطار مشروعية ديمقراطية شاملة؟

هل هناك حتمية تاريخية مطلقة مغلقة لإحدى هاتينْ الرؤيتين للمستقبل؟ أم هما إمكانيّتان متصارعتان محكومتان بوعى شعوب العالم وإرادتها ونضالاتها المشتركة، فضلا عن مدى امتلاكها وسيطرتها على المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة لعصرنا الراهن!؟

هل هناك إمكانيات أخرى غيْر هاتين الإمكانيتينْ؟!

ثم أخيراً ... أين فكرنا العربى وواقعنا العربى من هذه الأسئلة والإمكانيات؟

دار المستقبل العربي